

القراءات العشر

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد ٨ ربيع الثاني ١٩٨٥ كانون الثاني - يناير ١٩٨٥ السنة الخامسة

ي



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ١٨ - ربيع الثاني ١٤٠٥ هـ كانون الثاني « يناير » ١٩٨٥ السنة الخامسة

المدير المسؤول :

علي عقله عريسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسيني

لجنة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارة

د. عدنان درويش



مركز تحقيقات علوم و تاريخ

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب. : ٣٣٣٠ ☎ ٨١٦٣٣٩ - ٨١٦٣٣٩



مركز تحقيقات تكنولوجية وعلوم إرسودي

الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة برقية أو شيكا أو يرفع نقداً الى : (معاصم مجلة المؤلف الأدبي)

المحتويات

ص	
٧	① الأمثال - مكانتها ، حقيقتها البلاغية ، منشؤها ، صلتها بالحياة
١٥	② التربية عند ابن طفيل
٢٢	③ أبو عبيدة التيمي منهجه ومذهبه في « مجاز القرآن »
٤٧	④ شرف الدين البارزي - حياته العلمية وأثاره
٦١	⑤ عطية الرحمن في صحة ارساد الجوامك والأطيان
٩٠	⑥ أصول النثر الأدبي العربي
١٠٥	⑦ الجموع ' إذا اعتل ' مفرد'ها
١٢٤	⑧ التراث العربي - المخطوط بين ماضيه وحاضره
١٣٢	⑨ من الابنية الأثرية في اللاذقية
١٤٧	⑩ وحدة القصيدة في « عيار الشعر »
١٥٦	⑪ نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية - أنماط الصورة في شعر أبي تمام
١٧٣	⑫ أشعار لديك الجن لم تنشر - ونظرة عجل في ديوانه وما كتب حوله
١٨٨	⑬ قصتي مع مجموع المتن
١٩٧	⑭ مطيع بن اياس - حياته ، وزندقته
٢١٣	⑮ المسرح الروماني في مدينة جبلة
٢٢١	⑯ مصادر دراسة الطبيب العربي الكبير - ابن الجزار
٢٢٩	⑰ العرب في الاتحاد السوفياتي
٢٣٥	⑱ دائما على جناح الذكرى



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التربية عند ابن طفيل

تيسير شيخ الأرض



رسالة حي بن يقظان

تمهيد :

لابن طفيل قصة فلسفية شهيرة تعرف بـ « حي بن يقظان » . ويبدو انها الاثر الوحيد الذي بقي لنا مما كتبه هذا الفيلسوف . لكن جرجي زيدان يذكر لنا ، ان له مؤلفات متعددة ، وصلنا منها كتابان هما : كتاب اسرار الحكمة المشرقية ورسالة حي بن يقظان (١) . ونعتقد ان جرجي زيدان لم يطلع على مضمون كتاب اسرار الحكمة المشرقية ، حتى اتانا بهذا القول ، اذ ان « كارا دي فو » يقول : « ان كتاب اسرار الحكمة المشرقية هو قصة حي بن يقظان نفسها (٢) » . وقد اكد الأستاذان حنا الفاخوري وخليل الجركلام « كارا دي فو » ، بقولهما انهما شاهدا مخطوطة كتاب اسرار الحكمة المشرقية في مكتبة « الاسكوريال » ، ووجدوا انه نسخة ناقصة من قصة حي بن يقظان (٣) . وهذا يؤكد ان ما وصل الينا من آثار ابن طفيل هو قصة حي بن يقظان فقط .

ومن يقرأ هذه القصة ، يعرف ان غاية واضعها هي بث اسرار الحكمة المشرقية ، التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا (٤) . ولكن ، ما الحكمة المشرقية ؟ يقول الدكتوران جميل صليبا وكامل مباد في المقدمة التي كتبها للقصة ما يلي : « ان المذهب الذي وصل اليه ابن طفيل في كتاب حي بن يقظان ، هو المذهب العقلي ، لأنه يعتقد ان في وسع الانسان ، ان يرتقي بنفسه من المحسوس الى العقول ، ويصل بشواه الطبيعية الى معرفة الإله والعالم (٥) » . ثم لا يلبثان ان يعقبا على ذلك قائلين : « اما غاية هذا الكمال فهي طلب الغناء عن النفس ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تغيب السماوات والأرض وما بينهما ، من فكر المرید ، وتزول الصور الروحانية ، ويتلاشى الكل ويضمحل ، ولا يبقى الا الواحد الحق ، ويشاهد حينئذ ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر (٦) » .

ويمكننا ان نلاحظ من كلامهما، ان الحكمة المشرقية فلسفة ذات اتجاه عقلي خالص ، في سبيل بلوغ معرفة الإله والعالم، لا مجرد المعرفة فحسب ، بل طلباً لفناء النفس في ذات الحق ، حيث يغيب كل شيء عن ذات المريد ، ولا يبقى الا ذات الحق نفسه . ومعنى هذا ، ان معرفة العالم عارضة ، وان غايتها الوصول الى ذات الله ، وان السالك المريد لا بد له ان ينساها حينما يصل الى هذه الغاية .

ولكن ما معرفة العالم ؟ لقد اقتصر صاحباً المقدمة على هذه الكلمة ، وهي تلخص في الواقع اموراً كثيرة . لهذا لا بد لنا ان نتوقف هنيهة عند معناها ، متكئين في ذلك على ما جاء في قصة حي بن يقظان ذاتها .

لقد وجدنا بعد انعام النظر في القصة ، ان واضعها يعتقد ان بإمكان الانسان ذي الفطرة السليمة ، ان يصل بقواه الذاتية ، الى معرفة قوانين العلم ، ونظم العمل ، ومبادئ الأخلاق، وحقيقة الإله وكيفية الاتصال به . لكن الامرين الأولين : العلم والعمل - على ترابطهما - يمدان الطريق الموصل الى الامر الرابع ، واعني به معرفة حقيقة الإله وكيفية الاتصال به . اما الامر الثالث : معرفة مبادئ الأخلاق ، فمستبعدا عند حي على شكل شعور غامض ، ما لبث ان انتهى الى ان يكون امراً مرتبطاً بـ ذات الإله، وفائضاً عن حقيقته بالضرورة .

لقد تعود الباحثون ان يروا في هذه القصة اثرأ فلسفياً ، وقد كانت دراساتهم لها من وجهة النظر هذه . لكننا وجدنا انه من الممكن لنا ان نعددها اثرأ تربوياً ، لا سيما ان غاية صاحبها كانت - كما يقول - بث اسرار الحكمة المشرقية . بل ان الامر ابعد خطراً من ذلك ، فما دام ابن طفيل يبين فيها كيف تربي حي تربية طبيعية وصلت به الى ان يربي ذاته عقلياً واخلاقياً وفلسفياً ، ومقد موازنة بين هذا النوع من التربية والتربية الاجتماعية ، فقد كان من الممكن - بل من الأفضل - ان نعددها اثرأ في فلسفة التربية . فمن هذه الناحية ، يمكننا ان نرى في حي ذلك الانسان الذي تمكن من تربية ذاته بذاته ، تربية لا تقتصر على مرتبة تصريف شؤون الحياة الدنيوية فقط، بل تعداها الى بلوغ أعلى مراتب التأمل الفلسفي ، وتلك هي فلسفة التربية بالمعنى الصحيح للكلمة .

ومن هنا كانت تربية حي تربية ذاتية اتخذت صوراً مختلفة بحسب مراحل العمر المتلاحقة ، فهي تربية طبيعية خالصة في بادىء الامر ، وهي تربية عقلية وعملية ، فلسفية واخلاقية، من بعد ذلك . لكن ابن طفيل لا يقف عند حد بيان ذلك ، بل يعقد موازنة بين هذا النوع من التربية والتربية الاجتماعية الدينية ، ليقول لنا ، ان هذه التربية الأخيرة ، اذا نفذ اليها الفكر والتأمل ، يمكن ان تنتهي الى ما انتهت اليه التربية الطبيعية . وهذا يعني فلسفياً ، ان تطابق هاتين التربيتين ، ينتهي الى تطابق المنقول والمقول وتوافقهما في اذهان من يتبع هذه ومن يتبع تلك .

وهذا ما سنحاول بيانه في بحثنا هذا ، فنبدأ ببيان حقيقة هذه التربية الذاتية ، من خلال وجهين فقط ، هما : التربية العملية والتربية العقلية ، ثم نعقب عليهما ببيان العلاقة بينهما وبين التربية الاجتماعية ، على ان نقدم لذلك بخلاصة عن هذه القصة ، تمكن القارئ من متابعتنا في تحليلنا هذه التربية الذاتية ، القائمة على اساس من الطبيعة .

١ - حياة حي بن يقظان

إذا تأملنا ملياً بداية قصة حي بن يقظان ، وجدنا ان ابن طفيل لا يقدمها لنا في صورة يقينية تبين لنا حقيقة ميلاد حي ، بل على ان هناك روايتين مختلفتين في حقيقة ميلاده . وبهذا الصدد ، فهو يذكر لنا ، ان بعضهم ذهب الى انه تكون بتأثير العوامل الطبيعية ، في احدى جزائر الهند ، الواقعة تحت خط الاستواء ، وان بعضهم الآخر ذهب الى ان اخت ملك احدى الجزائر ، تزوجت سراً من يقظان ، وانجبت منه حياً ، الذي قذفته في تابوت في اليم ، فحمله الموج الى احدى الجزائر المجاورة ، حيث نشأ نشأة طبيعية .

وقد انتهى ابن طفيل رواية اصحاب نظرية التولد الطبيعي بقوله : « ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها ، والاعضاء بجمالها ، على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم ، لم يفادروا من ذلك شيئاً ، الى ان كمل خلقه ، ونمت اعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين من البطن . واستعانوا في وصف كمال ذلك ، بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وانها كانت قد تهيأت لان يتخلق منها كل ما يحتاج اليه في خلق الانسان من الاشياء المجلة لجملة بدنه وغيرها . فلما كمل انشقت عنه تلك الاشياء بشبه المخلوق ، وتصعد باقي الطينة ، اذ كان قد لحقه الجفاف . ثم استفادت ذلك الطفل عندفساد مادة غذائه ، واشتداد جوعه ، فلبسته طيبة ففقدت طلاها (٧) » .

اما اصحاب الرواية المخالفة ، فقد انتهى ابن طفيل كلامه عنهم بقوله : « ... ثم قدنت به في اليم ، فصادف ذلك جري الماء بقوة المد ، فاحتمله من ليلته الى ساحل الجزيرة الاخرى المتقدم ذكرها ، وكان المد يصل في ذلك الوقت ، الى موضع لا يصل اليه الا بعد عام . فادخله الماء بقوة الى اجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محجوبة عن الشمس ، تزور عنها اذا ظلمت ، وتميل اذا غربت . ثم اخذ الماء في النقص والجزر من التابوت الذي فيه الطفل ، وبقي التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكمت بعد ذلك ، حتى سدت باب الاجمة على التابوت ، وردمت مدخل الماء الى تلك الاجمة ، فكان المد لا ينتهي اليها ، وكانت مساير التابوت قد قلقت ، والواحه قد اضطربت عند رمي الماء اياه في تلك الاجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستفث ، وعالج الحركة ، فوقع صوته في اذن طيبة ففقدت طلاها ... فتنبعث الصوت ... حتى وصلت التابوت ، ففحصت عنه باظلافها ، وهو ينسوء ويش من داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من اعلاه ، فحنت الطيبة ... والقمته حلمتها ، واروته لبناً سائلاً . وما زالت تتمهده وتربيته وتدفع عنه الاذى (٨) » .

هاكم الروايتين في اختلافهما . لكنهما تتفقان في ما عدا ذلك . وبهذا المعنى يقول ابن طفيل : « ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته الطائفة الاولى في معنى التربية (٩) » .

ويتابع ابن طفيل رواية قصة حي ، فيبين كيف ظلت الظبية تعنى به ، وكيف استمر شأنها حتى أصبح قادراً على المشي ، وكيف كانت تحمله الى الأماكن ذات الأشجار المثمرة ، وتقطعها من ثمراتها الناضجة ، ولا تبخل عليه بالرضاع حينما يرومه ، وكيف الف الطفل الحياة مع الوحوش ، وتعلم تقليد اصواتها .

بيد ان شدة ملاحظته جعلته يرى اختلافه عنها من حيث قوتها وضعفه ، كسوتها وعريه ، تسليحها بالقرون والمخالب وعدم تسليحه بشيء من ذلك . « فكان يفكر في ذلك ولا يسدري ما سببه . وكان ينظر الى ذوي العاهات والخلق الناقص ، فلا يجد لنفسه شيئاً فيهم ... فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، وبئس من ان يكمل له ذلك وما قد اضر به نقصه ، اتخذ من اوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه ، وبعضه قدامه . وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ... واتخذ من افصان الشجر عصياً سوّى اطرافها ، وعدّل متنها . وكان يمشي بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوي منها ، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى ان ليده فضلاً كثيراً على ايديها ، اذ امكن له بها من ستر عورته ، واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما اراده من الذنب والسلاح الطبيعي(١٠) » .

بيد ان كل هذا لم يكن شيئاً يذكر امام تجربة الموت : موت الظبية التي ربته وأرضعته لبنها . فقد كان هذا الحادث ذا اثر كبير في نفسه ، بل اهم حوادث حياته . يصف ابن طفيل ذلك فيقول : « وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى ، الى ان ادركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعلّطت جميع افعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض اسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادت ان تجيبه عند سماعه ، ويصيح باشد ما يقدر عليه ، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً ، فكان ينظر الى اذنيها والى عينيها ، فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر الى جميع اعضائها ، فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع ان يعثر على موضع الآفة ، فيزيلها عنها ، فترجع الى ما كانت عليه ، فلم يثاب له شيء من ذلك ، ولا استطاعه ، وكان الذي ارشده الى هذا الرأي ، ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك ، لانه كان يرى ، انه اذا اغمض عينيها ، او حجبها بشيء ، لا يبصر شيئاً ، حتى يزول ذلك العائق . وكذلك كان يرى ، انه اذا ادخل اصبعيه في اذنيه ، وسدهما ، لا يسمع شيئاً ، حتى يزول ذلك العارض ، واذا امسك انفه بيده ، لا يشم شيئاً من الروائح ، حتى يفتح فمه . فاعتقد من اجل ذلك ، ان جميع ما لها من الادراكات والافعال ، قد يكون لها عوائق تعوقها ، فاذا ازيلت تلك العوائق ، عادت الافعال(١١) » .

اخذ حي يفكر في حقيقة ما جرى للظبية ، الى ان قرأ قراره على شق صدرها ، وفتش ما فيه ، عساه يكشف مكنى العلة . « فلما جزم الحكم بان العضو الذي نزلت به الآفة انما هو في صدرها ، اجمع على البحث عليه ، والتفتير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته ، فيزيلها ... فعزم على شق صدرها ، وفتش ما فيه ، فاتخذ من كسور الاحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، اشباه السكاكين ، وشق بها اضلاعها(١٢) » .

وما كاد يفعل ، حتى وقع على الرنتين والقلب ، فاخذ يتفحصهما تفحصاً دقيقاً ، فاستطاع ان يعرف ان المعطل الذي سبب الوفاة ، ناشى عما اصاب القلب ، لا سيما البيت الأيسر منه . فاستنتج ان امه الطيبة ليست هذا الجسد الأشل ، بل شيئاً آخر كان يسكن هذا الجسد ، وقد فارقه الآن (١٣) . يصف ابن طفيل ذلك ، فيقول : « وتشتت فكره في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد ، وطرحه ، وعلم ان امه التي عطفت عليه واراضته ، انما كانت ذلك الشيء المرحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها ، لا هذا الجسد العاقل ، وان هذا الجسد بجملته ، انما هو كالألة لذلك ، وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد ، الى صاحب الجسد ومحركه ، ولم يبق له شوق اليه (١٤) » .

وتعلم حي من احد الغربان ، كيف يوارى جسد الطيبة التراب ، حينما رآه يحفر حفرة ويوارى فيها غراباً اقتتل واياه ، وصرعه (١٥) .

واكتشف حي النار حينما انتدحت في إحدى الأجسام ، على سبيل المحاكة ، واخذ منها قبساً ، ليقوم له مقام ضياء الشمس ودفئها . ثم ما لبث ان اكتشف انه يستطيع استخدامها في شئ اللحم ، التي تصبح اللطما ، واسهل هضمًا . وقد دخل في روعه ، ان النار شبيهة بالروح الذي خرج من جسد الطيبة (١٦) . ومنذ ذلك الحين ، اصبح يشرح اجسام الحيوان على اختلافه ، ليتحقق من صحة هذه الفكرة . وما زال هذا شأنه الى ان التقى بأسال .

٢ - التربية الطبيعية

من هذا نرى ، ان التربية التي ترباها حي كانت تربية طبيعية . كانت طبيعية اولاً ، لان حياً ترمرع في كنف طيبة ، عنيت بأموره ، ولا سيما قبل ان يصبح قادراً على المشي ، وهي طبيعية ثانياً ، لان جل ما تعلمه كان نتيجة احتكاكه بالبيئة الطبيعية لتلك الجزيرة التي حملته امواج البحر اليها .

ويمكننا ان نرى في المرحلة الاولى مرحلة طبيعية خالصة ، في حين يمكننا ان نرى في المرحلة الثانية مرحلة طبيعية ذاتية ، كما سنرى :

(١) **المرحلة الطبيعية الخالصة** : تتميز هذه المرحلة بان حياً قضاه في كنف الطيبة ، فهي التي كانت تعنى بأموره ، وتحنو عليه . ولعلنا لن نتمكن من تصوير تلك الحياة كما اراد ابن طفيل تصويرها ، لذلك نحسن صنعاً اذا تركنا له امر تصويرها بنفسه . يقول :

« ان الطيبة التي تكفلت به ، وافقت خصباً ومرعى اثياً ، فكثر لحمها ، ودر لبنها ، حتى قام بفداء ذلك الطفل احسن قيام : وكانت معه لا تبعد عنه الا لضرورة الرعى . والف الطفل تلك الطيبة ، حتى كان بحيث اذا هي ابطأت عليه ، اشتد بكأوه ، فطارت اليه .

« ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ، فتربى الطفل ونما ، واغتنى بلبن تلك الطيبة ، الى ان تم له حولان ، وتدرج في المشي والفر ، فكان يتبع تلك الطيبة ، وكانت

هي ترفق به وترحمه ، وتحمله الى مواضع فيها شجر مشعر ، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وما كان من صلب القشر . كسرت بطواحنها . ومتى عاد الى اللبن اوردته ، ومتى ظمى الى الماء اوردته ، ومتى ضحا ظلته ، ومتى خصر ادفاته . واذا جن الليل صرفته الى مكانه الاول . وجلتته بنفسها وبريش كان هناك مما ملئ به التابوت اولا ، وفي وقت وضع الطفل فيه . وكان في غد وهما ورواحهما قد افهما ربرب يسرح وينعش ويبيت معهما حيث يبتما .

« فما زال الطفل مع الطباء على تلك الحال، يحكي نتمتها بصوته ، حتى لا يكاد يفرق بينهما . وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من اصوات الطير وانواع سائر الحيوان، محاكاة شديدة ... فالفته الوحوش والنبها ، ولم تنكره ولا انكرها (١٧) » .

وهكذا يمكننا ان نلاحظ من هذا النص الذي انتزعناه من قصة حي بن يقظان ، ان التربية التي ترباها كانت تربية طبيعية خالصة .

(٢) المرحلة الطبيعية الدائية : اذا كانت المرحلة الاولى مرحلة الانطباع السلبي بالبيئة الطبيعية ، فان المرحلة التالية هي مرحلة استرداد الذات استردادا ايجابيا ، في سبيل تأمل حوادث البيئة الطبيعية ، والتوصل الى فهمها فهما عميقا . والحقيقة ، ان نفس حي اصبحت تعمل على اخضاع البيئة الطبيعية لها، بعد ان كانت خاضعة لها خضوعا تاما . ولهذا كان اتجاه التربية الطبيعية هنا ذاتيا . وقد تبدى على صور اربع : صورة عقلية، واخرى عملية، وثالثة اخلاقية ، ورابعة فلسفية : فمن الناحية العقلية ، نرى ان حيا اخذ يربي ذهنه تربية صارمة ، بحيث تتيح له الوصول الى الحقيقة العلمية او الفلسفية ، باطلاق احكام على جانب كبير من الدقة . وكانت نتيجة ذلك ، ان اصبح حي بارعا في استخدام الاستقراء والاستنتاج ، وهما الطريقتان المنطقيتان الموصلتان الى كل معرفة صحيحة . اما براعته في الاستقراء ، فقد ظهرت في بحثه عن اسباب موت الظبية (١٨) ، وفي معرفته ان طبيعة الجسم لها اثر في سرعة احتراقه او بطئه (١٩) ، في حين ان براعته في الاستنتاج ظهرت في البرهان الذي اقامه على تناهي الاجسام السماوية (٢٠) .

ولا شك ان ابن طفيل كان يبني من وراء ذلك كله ، ان يظهر لنا ، كيف ان الانسان ، اذا اخذ نفسه بطرائق التفكير القويم ، يستطيع ان يربي عقله تربية تمكنه من اكتشاف حقائق الأمور . وهذه هي التربية الطبيعية الدائية في مجال الفكر . وما سيأتي من التربية العقلية ، يوضح لنا هذا توضيحا اتم .

٣ - التربية العقلية

اما التربية العقلية لدى حي ، فتبدو في نموه العلمي من ناحية ، وفي نموه الفلسفي من ناحية اخرى . وسنحاول الكلام على كل منهما فيما يلي :

(١) التربية العلمية : يبدو الجانب العلمي من تربية حي، في نموه منذ بدء تفتح العلم، وتشريحه جثة الظبية ، واكتشافه النار ، ومعرفته عالم الافلاك .

أ - كانت نقطة البدء في تفتح حي من الناحية العلمية ، حينما وازن بين حيوانات الجزيرة ونفسه ، ورأى ما تتميز به من اكتساء بالأوبار والأشعار والريش ، ومن قوة بدنية ، ومن تسليح بالأنياب والقرون والمخالب (٢١) . بيد أن تقدمه في هذا السبيل أصبح أبعد مدى . حينما لمس ما في خلق الحيوان من نقص وعاهات ، أدى به الى ادراك ان بعضه اكمل خلقاً من بعض . دون ان يجد له شبيهاً بين ذوي العاهات والخلق الناقص (٢٢) .

ب - بيد أن ذلك كله كان بسيطاً بالنسبة الى الخطوة الحاسمة التي خطاها فيما بعد ، والتي أتاحها له موت الطيبة . ان ملاحظته ان الأفضاء الظاهرة لم يطرا عليها أي تغير عند الموت ، ثم تشريحه الجثة ، واكتشافه مواضع الرئتين والقلب (٢٣) ، كانا بمثابة انقلاب حاسم في تفكيره العلمي . لقد انتقل حقا من مرحلة ما نسميه المعرفة العامة ، الى مرحلة ما نسميه المعرفة العلمية . والدليل على ذلك ، انه لم يكتف بتشريح الطيبة ، بل تعداه الى تشريح الحيوانات الحية والميتة ، في سبيل التأكد من بعض فكر كانت تسنح له (٢٤) .

ج - اما الأمر الثاني في تطور حي الروحي فهو اكتشافه النار ، وتعرفه طبيعتها : لقد وجد انه من الممكن لها ان تقوم لديه مقام الشمس في الدفء والضياء (٢٥) : فهي كلما اقتربت من شيء اتت عليه ، وأحالتة عندما يسيء من السرعة او البطء . وقد اخذ حي يلقي فيها الجسم تلو الجسم ، ليختبر قوتها ، فراها تستولي عليه بسرعة حيناً ، وببطء حيناً آخر ، بحسب قوة استعداد الجسم للاحتراق او ضعفه (٢٦) .

د - بيد أن تفكير حي كان يوازن بين الحقائق المختلفة : لقد وازن بين حرارة النار وحرارة الجسم الحيواني ، وتساءل : البيت حرارة النار وحرارة الجسم الحيواني من جوهر واحد ؟ ما كادت الفكرة تخطر على باله ، حتى أتى بحيوان ، وشق صدره ، وكشف عن قلبه ، ثم شق جانبه الأيسر ، ليمتحن صحة فكرته . لكنه سرعان ما تأكد من ان البيت الأيسر من القلب ، يحتوي على بخار حار شبيه بحرارة النار (٢٧) .

هـ - لكن تفكير حي انتقل الى الأفاق البعيدة المترامية ، والأجسام السابحة فيها . وتمكن في عامه الثامن والعشرين ، ان يعلم ان السماء ، وما فيها من الكواكب ، اجسام ، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة : الطول والعرض والعمق (٢٨) . وهذا جعله يتساءل : أهى متناهية ام غير متناهية ؟ لكنه سرعان ما رأى ان جسمالا نهاية له امر باطل ، وشيء محال ، ومعنى لا يعقل . وهذا يعني ، ان جميع الأجسام السماوية متناهية ، ولا يمكن الا ان تكون كذلك . لكنه لم يقف عند هذا الحد من الحدس ، بل ذهب يطلب البراهين عليه (٢٩) .

(٢) التربية الفلسفية : لكن التربية العقلية التي بدأت بالتربية العلمية . ما لبثت ان ارتفعت الى مستوى التربية الفلسفية ، حينما نحت منحى اطيبياً (ميتافيزيقياً) خالصاً . واتسمت هذه المرحلة بالقدرة على التجريد والاستنتاج ورؤية الوحدة وراء التنوع ، والتماثل وراء الاختلاف .

أ - بدأ نمو حي الاطيبي حينما شرح جثة الطيبة ، وادرك انها لم تكن ذلك الجسد العاطل ، وانما ذلك الشيء الذي ارتحل عنه ، والذي كان يتصرف به (٣٠) ، والذي هو الروح ،

والروح واحد ، لانه اذا عمل بالة العين كان فعله ابصارا ، واذا عمل بالة الأنف كان فعله شفا ، واذا عمل بالة اللسان كان فعله ذوقا ، الخ ... واذا عمل بالعضو كان فعله حركة (٣١) . الخ ... فان خرج هذا الروح بجملته من الجسد ، او فني ، او تحلل ، صار الجسد الى الموت (٣٢) .

ب - لكن حيا ما لبث ان توقف عند عالم الكون والفساد ، واخذ يتفحص الاجسام على اختلافها ، فرأى لها اوصافا وافعالا وحركات متفعة حينا ، ومتضادة حينا آخر (٣٣) . وقادته ملاحظة التشابه الى وجود الانواع والاجناس : فنسوع الطباء واحد ، وان اختلفت اشخاص افراده . وما قيل عن النوع يمكن ان يقال عن الجنس : فهو واحد وان اختلفت انواعه (٣٤) . وما قيل عن الحيوان ، يقال عن النبات ايضا (٣٥) . بيد ان الحيوان والنبات يتفان في الاغتذاء والنمو ، وهما من اجل ذلك شيء واحد مشترك بينهما ، هو في احدهما اتم واكمل ، وفي الاخر عاقبه عئيق (٣٦) . كذلك الاجسام الجامدة فهي ذات طول وعرض وعمق ، واذا اختلفت اختلفت ببعض الصفات التي يمكن ان يتحول بعضها الى بعض ، كان يصير الحار باردا ، والماء بخارا ، الخ ... فيبدو انها شيء واحد (٣٧) .

بيد ان الحيوان والنبات اجسام ايضا . لهما طول وعرض وعمق ، ولا تختلف عنها الا بافعالها التي تصدر عنها بالالات الحيوانية والنباتية ، والتي قد تكون غير ذاتية . ومعنى هذا ان الاجسام كلها شيء واحد ، وان الوجود كله شيء واحد (٣٨) .

وهكذا وصل حي الى نظرة موحدة ، لكنه لم يستطع مع ذلك ، ان يصرف نظره عن تسلسل الموجودات في مراتب الوجود : فلهجمات تتصرف بحسب طبيعتها (٣٩) ، والنباتات بحسب النفس النباتية (٤٠) ، والحيوانات بحسب النفس الحيوانية (٤١) . وهذا يعني ، ان وراء الجسمية معنى زائدا هو النفس ، لا بد للفكر من التعلق به (٤٢) .

ج - لكن هذا العالم الذي وجد حي انه واحد : لا بد له من فاعل . وقد تساءل حي عن هذا الفاعل ، اهو حادث ام قديم ؟ وقد وجد ان القول بالحدوث لا بد له من ان ينتهي الى محدث ، وان التسلسل لا يمكن ان يستمر الى غير نهاية . ولكن ، ما طبيعة هذا المحدث ؟ هل هو جسم ؟ لقد وجد حي ان القول بالقدم يتضمن قدم الحركة ، وان الحركة تفترض القوة ، وان القوة اما سارية في جسم او غير سارية . لكنها لا يمكن ان تكون سارية في جسم ، لان الجسم متناه ، وقوته متناهية ، وما دامت حركة الفلك لا نهاية لها ، فهي اذن لشيء برىء عن الاجسام (٤٣) . وهذا يعني انه لا يدرك بالحس ، وانما بالعقل .

د - واذا ثبت عنده ان الفاعل ليس جسما ، كان لا يمكن لذاته التي ادركه بها ، ان تكون جسما ، وان كل ما يدركه من ظاهراته من الجسميات ، ليس حقيقة ذاته ، وانما حقيقة ذاته هي ذلك الشيء الذي ادرك به الموجود المطلق واجب الوجود (٤٤) . هذا الشيء لا يلحقه الفساد مثلما يلحق الاجسام . ولذلك فهو يطرح البدن ، اذا وجد انه لم يعد يصلح آلة له (٤٥) .

هـ - لكنه وجد ان ذاته التي عرف بها واجب الوجود ، يتجاذبها عالم الحس وعالم العقل لا وان واجبه ان يرتقى الى عالم العقل ، ليظل على اتصال بواجب الوجود . لكن هذا لا يمكن ان يحدث الا بالمجاهدة . وهذا جملة يشرع برياضته الروحية ، فطورا تجذبه المحسوسات الى ادنى ، وطورا ترفعه المعقولات الى اعلى . وما زالت هذه حاله . الى ان وصل الى حال التشبه بواجب الوجود (٤٦) .

وفي خلال شدة مجاهدته ، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع اللذات الا ذاته ، لكنها كانت تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الأول الحق ... وما زال يطلب الغناء عن ذاته ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتي له ذلك ، وغابت عن فكره السماوات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحية والقوى الجسمية والقوى المرافقة للمواد ، والتي هي اللذات المرافقة بالوجود . وغابت ذاته في جملة تلك اللذات ... وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثوراً ، ولم يبق الا الواحد الحق ... واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر (٤٧) .

وهكذا نجد ان نمو حي الإطبيعي (المتأقزقنق) رافقته رفاضة ومجاهدة . هما امتداد لنموه العملى من ناحية ، ولنموه العلمى من ناحية أخرى . وبذلك تفاعل العلم والعمل . ولكن على مستوى اعلى ، ونطاق اوسع ، فكان الأمرين متكاملان ، ولا يمكن لأحدهما ان يكون من دون الآخر .

٤ - الترففة العلمفة

ان الترففة العلمفة التى ترباها حى ، ظهرت آثارها فى حفاة العلمفة ظهورا بارزا . وبمكننا ان نرى هذه الآثار من الناحفة السلوكفة والا ، ومن الناحفة الاخلاقفة ثاففا .

(١) الترففة السلوكفة : لقد علمت العلمفة حفا ، كفف فوجه سلوكه ، بحت فستطفع ان فستخد فبفئته لصالح بفائه ونموه . فبظهر هذا الأثر فى عدة امور منها :

أ - لقد تعلم كفف فخذ من اوراق الشجر العرفضة لباسا فستتر به ، ومن الخوص والحلفاء حزافا فشداه على وسطاه ، ومن الأغصان عصفا فدافع بها عن نفسه ضد الوحوش (٤٨) . لكن نموه العلمى فدا بفورته الواضحة ، ففئما ادرك ان استخدام المواد الأكثر ثبوتا اصلح من المواد الأكثر تحولا . وكان ذلك عندما وجد ان رفش النسر الذى لا فتحول اقرب الى غرضه من اوراق الشجر التى فدلبل بسرعة ، ففضطرا الى فففرها ففئما بعد ففئ (٤٩) .

ب - لكن تربفته العلمفة اخذت فتنافى ، ففئما علمته العلمفة كفف فخذ من كسور الاحجار الصلدة ، وشقوق القصب الفابسة ، اذواف تقوم لدفه مقام المشارط والمباضع (٥٠) .

وهنا نلاحظ اختلاط النظر بالعمل ، اذ ففئد فدافة مرحلة التفكر العلمى الفففرى القائم على استخدام الادواف فى العلم ، ونهافة التفكر العلمى الذى ففئع بالمعرفة الظاهرفة . انه ففئما فعل ذلك ، ففئع بفن العلم والعمل ، فانفقل الى العلم الفففرى .

ج - ولعل موت الفلبية كان بالنسبة الى حي اول مشكلة عملية صعبة يصادفها ! فماذا يفعل بجثتها ؟ اتركها للوحوش تنهشها ؟ لقد تعلم من احد الغربان ان عليه ان يدفنها ، وبذلك تخلص من ثن جثتها ، وانتشار الروائح الكريهة منها (٥١) . وتمكن من حفظ الهواء نقياً من حوله ، فلما سلوكه العملي نموا جديداً .

د - ولكن تربيته العملية لم تقف عندها الحد ، فقد تعلم استخدام النار ، بعد ان اكتشف انتقادها في اجمة قلع ، على سبيل المحاكاة . صحيح انه ذاق من ألم حرقها ما ذاق ، لكنه تمكن من اخذ قيس لم تستول النار عليه جميعاً ، واخذ يمد ناره بالحشيش والحطب الجزل ، ليستخدمها في شتى اغراضه ، من استضاءة في اثناء الليل ، واستدفاء حين البرد ، وانضاج لصيد البر والبحر عند الجوع ، بل لقد ارتبط العمل بالعلم مرة اخرى عنده ، حينما اخذ بالقاء الأجسام المختلفة في النار ، لاختبار سرعة احتراق بعضها ، وبطء احتراق بعضها الآخر (٥٢) .

هـ - لكن نمو حي العملي لم يقف عندها الحد ، بل تعداه الى استعمال الآلات على نطاق واسع . فقد جعل يكتسي بجلود الحيوانات التي كان يشرحها ، ويصنع احذية له منها ، ويتخذ الخيوط من اشعارها ومن نل نبات ذي خيط . بل لقد عمل خطاطيف من الشوك القوي ، والقصب المحدد على الحجارة ، واهتدى الى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف ، فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه ، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضها الى بعض ، لئلا يصل اليه شيء من الحيوانات عند غيابه في بعض شؤونه .

و - لكنه ما علم ان تعلم استئلاف جوارح الطير ، ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنة ، وركبها في القصب القوي ، وفي عصي الزان ، وغيرها ، واستعان في ذلك بالنار ، وبحروف الحجارة ، حتى صارت شبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة (٥٣) ، الخ ...

لكن بعض الحيوانات كانت تفر منه ، فتعجزه هرباً . فلم ير شيئاً انجح له من ان يتألف بعض الحيوانات شديدة العدو ، ويحسن اليها باعداد الغذاء الذي يصلح لها ، حتى يتأني له الركوب عليها ، ومطاردة سائر الأصناف بها . لكنها كانت بحاجة الى الشكايم والسروج ، فصنعها لها من الشرك والجلود (٥٤) .

(٢) التربية الأخلاقية : وتبدو تربية حي الأخلاقية بهذا الشعور الغامض الذي فرضته البيئة الطبيعية عليه : منذ البداية ، والذي ما لبث ان اخذ بالتوضيح شيئاً فشيئاً ، الى ان حل محله تفريق واضح بين الخير والشر ، فتجسد الخير منهما في واجب الوجود ، واصبحت المقاييس الأخلاقية مرتبطة بما يأمربه ويرضاه .

آ - ويمكننا ان نرى نقطة بدء الحياة الأخلاقية عند حي ، في تلك اللحظة التي اراد فيها ، وهو تحت وطأة عنائه في تجويد الأوراق التي كان يستتر بها ، ان يتخذ له ذنباً من اذنان الوحوش الميتة ، ليعطقه على نفسه ، ثم عدل عن ذلك ، لانه كان يرى احياء الوحوش تتحامي مبتها ، وتفر منه (٥٥) .

وهنا لا بد لنا من ان نلاحظ ، ان تراجعنا من ذلك ، يصور لنا وعيه التام لشعور الجماعة التي كانت تحيط به . ولضرورة مراعاته . فكان حيا حينما فعل ذلك ، وضع القانون الاخلاقي الذي يربط الفرد ببيئته ، ويتطلب منه التضامن مع الجماعة .

ب - اما الخطوة الثانية في نموه الاخلاقي، فكانت حينما سنج لنظره غرابان يقتتلان ، ويصرع احدهما الآخر ، ثم يحفر حفرة يوارى فيها ضحيته . لقد قال حي في نفسه حينذاك : « ما احسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه ! وان كان قد اساء في قتله اياه ! وانا كنت احق بالاهتداء الى هذا الفعل بامي (٥٦) » .

وهنا يمكننا ان نلاحظ ، ان نظرة حي الاخلاقية اصبحت واضحة كل الوضوح ، فهو حينما قال : « ما احسن ! » ، واردفها بقوله : « وان كان اساء ! » انما بدا يميز بين الخير والشر . لكنه لم يقف عند حد التمييز . بل اردف ذلك بالقيام بالعمل الذي استحسنته ، حينما حفر حفرة وارى فيها جثة امه . لقد نقل عبارته « وانا كنت احق بالاهتداء الى هذا الفعل بامي » من حيز التجبيل الى حيز التنفيذ، ومن حيز النظر الى حيز العمل . ان اخلاقه ابت عليه ان يتخلف في ميدان العمل ، وقد تخلف في ميدان النظر !

ج - لكن هذا الحس الاخلاقي الصادق اصبحت مثالا مطلقا ، حينما اكتشف بتفكيره ، ان واجب الوجود الذي هو علة كل موجود ، هو فيض كل حسن وبهاء ، وكمال وفضيلة، وانه هو ذاته اعظم منها واكمل ، واثم واحسن، وابهى واجمل وادوم . فقد اصبحت صفات الكمال كلها صادرة عنه ، وهو احق بها من كل من يوصف بها دونه (٥٧) .

في تلك اللحظة ارتبطت الانعام الاخلاقية بالمثل المطلق ، وتجسدت المثل جميعها في الحق واجب الوجود ، فازدادت العلة الفاعلة سموا في نظر حي ، واصبحت الغاية التي يتطلع اليها ويقتسدي بها .

د - وما كادت هذه المثل تتجسد امامه في واجب الوجود ، وتصبح مطلقة مثله ، حتى اخذ يخلعها على كل فعل من افعاله ، ويحاول ان يقيسه بها . اخذ يقيس بها فعل الاغتداء ، ووجد انه ينبغي له ان يكتفي بالضرورة منه ؛ وان لا يتناوله جزافا كيفما اتفق ، لانه قد ياخذ حينئذ فوق الكفاية ، ويقع في السرف ، بل لقد رأى ان الحزم يقتضيه ان يفرض على نفسه حدودا لا يتعداها في غداه ، ومقادير لا يتجاوزها ، وان يحدد نوع ما يقتضي به ، ومقداره ، والمدة بين عودة اليه وعودة (٥٨) .

هـ - وهكذا تحددت غاية الغايات من الاخلاق بالنسبة الى حي : انها التشبه بالواحد واجب الوجود (٥٩) .

وبهذا نرى ان السلوك العملي لدى حي ادى الى التفكير الاخلاقي المرتبط به ، والذي يحدد غايته ، ويضع له مبادئه وقواعده ، من ناحية ، كما ارتبط بالتفكير الطبيعي (الميتافيزيقي) المؤدي الى التشبه بواجب الوجود ، من ناحية اخرى .

٥ - التربية الدينية الاجتماعية

لكم هي التربية الطبيعية الذاتية التي ترباها حي في جزيرته المنعزلة . ولكنها ليست التربية الوحيدة التي يتعرض لها ابن طفيل في قصة حي بن يقظان ، فهناك تربية اجتماعية دينية كانت سائدة في إحدى الجزائر المجاورة لجزيرة حي . وقد وصل أهلها إلى الحق أيضا ، ولكن بطريق آخر غير الطريق الذي وصل به حي إليه . لهذا لا بد لنا من أن نتنقل إلى هذه الجزيرة ، لنفحص عن نوع التربية التي تربي عليها أهلها ، لا سيما أن رجلا من رجالها سينتقل إلى جزيرة حي ، ويلتقي به ، ويتعرف كل منهما معتقدات الآخر ، ويجسد انهما ، وأن اختلفت عنها في شكلها وطريقة وصولها ، فهي تتطابق معها في حقيقتها وجوهرها . ولكي نبين ذلك ، نبدأ بوصف حال أهل هذه الجزيرة الثانية .

أ - انتقلت إلى هذه الجزيرة ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكانت تحاكي جميع الموجودات الحقيقية ، بأمثال تعطي خيالات تلك الموجودات ، وثبتت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور .

ونشأ في تلك الجزيرة فتيان من أهل الخير ، هما أسال وسلامان ، وسارا على سني تلك الملة . أما أسال فكان أشد غوصاً على الباطن ، في حين كان سلامان أكثر احتفاظاً بالظاهر . لهذا انصرف الأول إلى العزلة ، وتعلق الثاني بالجماعة ، فادى بهما ذلك ، إلى أن توجه أحدهما إلى جزيرة حي ، لتحقيق غايته ، وأن يبقى الآخر في جزيرته مع الجمهور (٦٠) .

وهنا نلاحظ أن أهل الجزيرة تربوا على هذه الملة الصحيحة التي أتاهم بها أحد الأنبياء . لكن هذه الملة لها وجهان : باطن وظاهر ، وهي تحاكي الموجودات بأمثال تعطي خيالات عنها ، فإذا بقي المرء عند حدود هذه الأمثال وخیالاتها ، بقي في حدود الظاهر . ولكنه إذا تعدى خيالات الأمثال إلى ما وراءها بالفكر والتأمل ، نفذ إلى الباطن .

ب - كان أسال رجل التأمل الذي جاوز الظاهر إلى الباطن ، والذي طلب العزلة في جزيرة حي . هناك انصرف إلى عبادته وتاملاته . لكنه لما لبث أن صادف حياً في أحد الأيام وأراد تحاميه ، خوفاً من أن يفسد عليه حاله ، فهرب منه . لكن حياً تبعه ، وعندئذ تعرف أحدهما بالآخر (٦١) .

في هذه اللحظة ، التقى الفرد المنعزل بتعاليم المجتمع ، والعقائد الموروثة بالفكر المتأمل ، والمواضعة الاجتماعية بالحدس الشخصي . وكان ذلك بداية تجربة جديدة بالنسبة إلى حي ، وسموا روحياً بالنسبة إلى أسال . وهذا يعني ، أن التربية الطبيعية لا تنافس التربية الاجتماعية ، ولا سيما حينما تحرر الفرد بفكره ، في هذه التربية الأخيرة ، من قيود الظاهر .

ج - ومع ذلك شعر حي بالفارق بين ما وصل إليه وما أتى به أسال : لم يكن يتوقع أن تعود عليه هذه التجربة بالخيبة ، ولم يخطر بباله أن الأفاق الجديدة التي تراءت له عند لقائه أسال ، سوف يفض طرفه عنها ، ليعود إلى عالمه الذي ألفه وارتقى فيه . ولعله كان

ينبغي له ان يتوقع ذلك ، حينما قدم له اسال شيئا من زاده ، فاكله : فلم يتمكن من الرجوع الى مقامه ، ولا تات له المشاهدة بسرعة (٦٢) كان عليه ان يدرك ان طراز الحياة التي سار عليها اسال لا ينسجم مع طراز الحياة التي سار هو عليها . لكنه اصر على خطئه ، والتي بنفسه في التجربة الجديدة دون احتراس ، فرأى ان يعيم مع اسال في عالم الحس ، حتى يقف على حقيقة شانه (٦٣) . وبذلك صمم على خوض المغامرة الى نهايتها .

وهنا نلاحظ الاختلاف بين من تربى تربية عقلية ومن تربى تربية حسية : لقد كان يكفي حيا ان يتناول شيئا من طعام اسال حتى يسقط من مقامه الذي اعتاد ان يحيا فيه ، وان تمتنع عليه المشاهدة . لكن سعيه وراء المعرفة ، دفعه الى الموازنة بين عالمه وعالم اسال الحسي : ليدرك اين يلتقيان واين يفترقان .

د - وعلم اسال حيا لغة الكلام ، بالاشارة الى اعيان الاشياء والنطق باسمائها ، ثم تكرر ذلك . عندئذ تمكن حي من ان يبوح بتجربته الروحية لاسال ، منذ بداية المعرفة لديه ، حتى الانتهاء الى درجة الوصول : فادرك اسال ان جميع ما ورد في شريعته هي امثلة للحقيقة التي وصل حي اليها ، فانفتح بصر قلبه ، وانتدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التاويل (٦٤) .

لكن حيا علم الكثير ايضا من امر اسال وجزيرته واهلها والشريعة التي يدينون بها : ادرك ان هذه الشريعة حق . لكنه كان يرى فيها تطويلا لا مسوغ له ، وان طريقه الى الحقيقة اقرب منالا . وقد ذهب الاعتقاد بهذا المذهب ، لانه كان يظن ان الناس جميعهم ذوو نظر فائقة ، واذهان ثاقبة ، ونفوس حازمة (٦٥) .

وهكذا وجد حي في اللغة الوسيلة التي تمكنه من عقد موازنة بين تجربته الروحية وتجربة اسال الروحية ، كما وجد اسال - بعد ان ثقل له حي تجربته - ان عقيدته لا تختلف عما توصل اليه حي بفطرته الفائقة . ومع ذلك وجد حي ان في طريقة اسال تطويلا يجب اختصاره ، من دون ان يظن - بسبب عزلته - الى ان الناس يختلفون في قواهم العقلية .

هـ - وهنا تدخل تجربة حي نطاقها العملي : اصبح يطمع في ان تكون نجاة الناس على يديه ، على الرغم من تنبيه اسال له ، بما عليه الناس من نقص الفطرة (٦٦) .

وركبا البحر ، ووصلا الى الجزيرة الأخرى ، وعرف اسال اصحابه بشأن حي ، وهم اذكى اهل الجزيرة واعظمهم فهما . ولما شرع حي في تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم ، مرتقيا من الظاهر الى الباطن ، انقبضوا عنه ، واشمازوا منه ، على الرغم من محبتهم الخير ، ورغبتهم في الحق (٦٧) .

وكانت الصدمة عنيفة ، والخيبة مؤلمة . وادرك حي ان الناس اتخذوا اللهم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا على الدنيا ، فلا تنفع فيهم الموعظة ، ولا تؤثر فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل الا اصرارا . اما الحكمة فلا سبيل لهم اليها ، ولا حظ لهم منها (٦٨) .

ولما فهم حي ذلك ، اعتذر عما تفوه به ، وتبرا منه ، واوصى الناس بالتزام حدود الشرع ، والاقتداء بالسلف الصالح (٦٩) .

في هذه المرحلة نجد المجابهة الحقيقية بين التريتين : فمن ناحية هناك حي صاحب الفطرة الفائقة ، وقد أخذ على عاتقه امر انقاذ اهل الجزيرة الثانية من التطويل الذي هم فيه ، ومن انبعاث في عالم الحس الذي لا يرقى الى مصاف العقل ، ومن الأمثلة والرموز التي تحجب باطن العقيدة . ومن الناحية الأخرى هناك اهل الجزيرة الثانية وما يتمسكون به من ظاهر العقيدة والأمثلة والرموز التي لا يستطيعون ان ينفذوا الى الحقيقة المختبئة وراءها . لقد اعتقد حي ، ان اناس جميعاً اشباه اسال ، ويمكنهم ان ينتقلوا بسهولة من عالمهم الحسي الى عالمه العقلي ، متجاوزين الأمثلة والتشبيهات . لكنه سرعان ما أدرك انه ينبغي له ان يعود من حيث أتى ، وان الناس ليسوا اسالاً وليسوا حياً . ولكيلا يسيء به الناس الفطن في عقيدته ، اضطر ان يتراجع عما تفوه به ، وان يتبرا مما جره اليه لسانه .

و - وعندئذ اصبح لا بد له من العودة الى جزيرته ، والانصراف الى عبادته وتأملاته . وقد نعل ذلك مصطحباً معه اسالاً ، ذلك الشخص الوحيد الذي توصل الى ادراك ما أدركه حي (٢٠) .

وهنا نتوقف لتتساءل : لماذا هجر الناس كلهم في الجزيرة ، ولم يصطحب معه غير اسال ؟ ان الناس - واسال واحد منهم - اصحاب ملة صحيحة ، لكن غالبيتهم العظمى لم يكن بمقدورها ان تنفذ الى باطن الحقيقة ، وكان هذا من حظ اسال وحده ، صاحب الفطرة الفائقة الذي نفذ من خلال المظاهر الى الباطن ، واستطاع بذلك ان يتلاقى مع حي اصدق لقاء . وهذا يعني ، ان الشريعة - وهي ظاهر في نظر غالبية الناس - لها باطن بالنسبة الى المتفوقين منهم ، وهذا الباطن لا يختلف في شيء ، عما يؤدي اليه التفكير الشخصي الحكيم : ان الحقيقة تنجم في قوالب ميتة في المجتمع ، ولا يمكن لها ان تسترد تدفقها المصادم الا في نفوس الأفراد المتأملين ، في حياة العزلة ، الذين يهبونها حياة من حياتهم ، وخفقا من همتهم .

خاتمة - في معنى القصة

وبعد ، لا بد لنا من التساؤل عن معنى هذه القصة ، وعن المغزى المقصود من روايتها . لا شك ان الاجابة عن هذا السؤال يمكن ان تؤخذ من الناحية الفلسفية . لكننا في بحثنا هذا كنا ننظر اليها من الناحية التربوية . لهذا لا بد لنا من حصر سؤالنا في هذا الجانب وحده . وعندئذ كيف يمكننا ان ننظر الى التربية الطبيعية التي ترباها حي ، الى التربية الاجتماعية الدينية التي ترباها سلامان واسال واهل جزيرتهما ؟ اهي تمثل تربية الفرد الانساني ام تربية النوع الانساني ؟ لكي ندلي برأينا ، لا بد لنا من الاجابة عن ذلك من ناحيتين : ناحية التربية الطبيعية ، وناحية التربية الاجتماعية الدينية . لهذا سنعرض للجانبين معاً ، بادئين بأراء الدارسين من اجل ان نعقب عليها برأينا .

(١) التربية الطبيعية الدائية : يذهب اكثر الباحثين الى ان الغاية الاساسية من كتابة رسالة حي بن يقظان ، هي بيان امكان ترقى عقل الانسان باستمرار ، حتى يصل الى معرفة العالم وخالقه ، واظهار ان تطور حي يمثل تطور النوع الانساني ، على وجه التاكيد .

٢ - وبهذا الصدد يقول « كارا دي فو » : « وقد عرض ابن طفيل في كثير من المهارة ، هذه الفلسفة ، على مراحل متدرجة ، متخذاً لذلك انساناً موهوباً ، قادراً على التفكير ، وجد منذ

طفولته في جزيرة مقفرة ، وهناك استطاع بقوة عقله فقط ، ان يميّط اللثام عن الفلسفة ،
واسس لنفسه مذهب الأفلاطونية الجديدة ، في صورته الإسلامية ، وسمى ابن طفيل هذا
الإنسان - وهو رمز للعقل - حي بن يقظان ، أي ابن الله (٧١) .

ومن هذا الكلام نرى ، ان حياً في رأي « نارا دي ثو » رمز للعقل . ولا شك ان العقل
المقصود هنا هو عقل الإنسانية لا عقل الفرد .

ب - اما المستشرق الهولندي « ديبور » فيقول : « وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من
قصته ، على بيان الأطوار التي تغلب فيها حي ، حتى وصل الى كماله . غير انه مما لا شك فيه ،
ان ابن طفيل لم يكن يرى ، ان الفرد يستطيع ان يبلغ مبلغ حي ، لو ترك وحده ، كما انشأته
الطبيعة ، ولم يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان اقرب لان تمثل تاريخ
الإنسان في تطوره ، مما كتبه المفكرون الاحرار في القرن الغابر . وتدل نبذة كثيرة من قصة ابن
طفيل ، على انه كان يقصد من حي ، ان يمثل الإنسانية ، لو لم ينزل عليها وحي سماوي ،
ويتمثل في تطور حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية (٧٢) » .

وهذا يعني ان حياً يمثل عقل الإنسانية ايضاً في رأي ديبور ، فيما اذا لم ينزل عليها
وحي سماوي .

ج - كذلك كان رأي صاحبي مقدمة حي بن يقظان ، الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد .
يقولان : « هذه قصة حي بن يقظان ، وهي - كما ترى - تستعمل على قسمين ، وقد خصص ابن
طفيل القسم الأول الأكبر لوصف تطور حي بن يقظان الطبيعي . على انه من المستبعد ، ان
يكون ابن طفيل قد قصد من هذا القسم القول بإمكان وصول الفرد المتوحد الى ما وصل اليه
حي ، دون مساعدة الجماعة ، بل ان غايته هي تمثيل امكان تطور البشرية ، دون حاجة الى
وحي منزل (٧٣) » .

وهذا الرأي شبيه برأي ديبور الى حد بعيد .

د - اما الأستاذ قدرى حافظ طوقان فيقول : « ومن يقرأ هذه القصة ، يجد انها في الواقع ،
تبحث في تطور عقل الإنسان تطوراً طبيعياً ، من حالة التحسس في الظلام ، الى أعلى ذروة في
النظر الفلسفي ، وكيف يستطيع الإنسان دون معونة من الخارج ، ان يتوصل الى معرفة العالم
العلوي ، ويهتدي الى معرفة الله وخلق النفس (٧٤) » .

وهذا رأي شبيه برأي « كارا دي ثو » ، وان كان لم يحدد مذهب الأفلاطونية الجديدة في
صورته الإسلامية غاية لتطور حي .

هـ - وعلى هذا النحو ، نجد ان حياً رمز للعقل عند « كارا دي ثو » ، وتمثيل لتاريخ
الإنسان عند « ديبور » ، وتصوير لتطور البشرية دون حاجة الى وحي منزل عند صليبا و عياد ،
وبحث في تطور العقل تطوراً طبيعياً عند قدرى حافظ طوقان . ومن هنا نلاحظ ، ان المستشرق
« كارا دي ثو » والأستاذ قدرى حافظ طوقان يحصران قولهما في العقل ، في حين ان كلام
المستشرق « ديبور » والدكتورين صليبا و عياد أكثر اطلاقاً ، حينما يتكلم الأول على تاريخ الإنسان
وتطوره ، ويتكلم الاخران على تطور البشرية ، دون حاجة الى وحي منزل في رأيهم جميعاً .

وهنا يمكننا ان نقول : اذا عني « كارا دي فو » وقدري حافظ طوفان بالعقل العقلي النظري والعلمي معا ، فنحن نذهب مذهبهما ، لان تطورحي كان علميا علميا ثم اطيبيعا (ميتافيزيقيا) اخلاقيا . واذا فهمنا العقل عندهما هذا الفهم ، اصبح كلامهما متفقا مع كلام « ديور » وصليبا وعباد . بيد ان ديور وهذين الآخرين قيّدوا كلامهم بالعبرة التالية : « دون حاجة الى وحي منزل » ، وهو في رأينا قيد ضروري لاعطاء فكرة دقيقة عما كان ابن طفيل يغيه حقا .

ومع ذلك ، لا بد من اضافة شيء بسيط الى ما قاله هؤلاء ، لكي نوضح هذا التطور ، كما فهمناه . لقد لاحظنا في اثناء تحليلنا القصة ، ان النمو العلمي كان يرافقه نمو عملي ، وان كان النمو العلمي لدى ابن طفيل اسبق من الناحية المنطقية . لهذا ، فاننا نتقّد ان المرحلة الاولى في تطور حي كانت مرحلة علمية عملية في وقت واحد ، ثم تلاها مرحلة ثانية شبيهة بها ، ولكنها اسمى منها مقاماً ، هي المرحلة الاطيبيعة الاخلاقية : ان النمو الاطيبي امتداد للنمو العلمي ، في حين ان النمو الاخلاقي امتداد للنمو السلوكي ، بعد ان اثر فيه النمو الاطيبي ، ونفذ الى مشكلاته .

وهكذا ، يمكننا ان نقول : ان تطور حي يمثل تطور الانسانية في نواحي العلم والعمل والفلسفة والاخلاق ، وانه ينطوي على مرحلتين : اولاهما المرحلة العلمية العملية ، حيث يتفاعل النظر مع العمل ، وثانيتهما المرحلة الاطيبيعة الاخلاقية ، حيث تتفاعل الاطيبي مع الاخلاق . من دون ان يفقد ههما ذلك تفاعلها مع النظر والعمل في المرحلة العلمية العملية .

(٢) التربية الاجتماعية الدينية : ولكن ابن طفيل لم يقف في قصته عند حدود بيان تطور حي ، بل تطرق الى بيان حال اهل جزيرة اخرى مجاورة لجزيرته ، تربوا على عقائد ملة صحيحة تانت اليهم من بعض الانبياء . فما علاقة تربية هؤلاء بتربية حي ؟

الحقيقة ، ان ابن طفيل - بعد ان يحكي لنا قصة حي منذ ميلاده حتى بلوغه التاسعة والاربعين - لا يلبث ان ينقلنا الى الجزيرة القريبة من جزيرته ، ليحدثنا عن مجتمع انتقلت اليه ملة من الملل الصحيحة . وهو اذ يفعل ذلك ، يطرح علينا مسألة جديدة هي مسألة علاقة الفرد بالمجتمع : ان حياً وجزيرته يمثلان الفرد الانساني وعالمه ، في حين ان سكان الجزيرة الثانية يمثلان الجماعة والمجتمع . اما ذهاب حي الى الجزيرة الماهولة فهو التقاء الفرد المتوحد بالجماعة وتقاليدها وشرائعها .

وقد انتبه بعض الباحثين الى هذا الجانب من القصة ، وادركوا دلالة الفكرية ، في حين عده بعضهم الآخر تكملة ادبية للقصة . والحق ، ان هذا الجانب جدير بالتأمل . لكن الباحثين نظروا اليه من الناحية الفلسفية ، ونحن نريد ان ننظر اليه من الناحية التربوية : التربية الطبيعية الذاتية والتربية الاجتماعية .

وبهذا الصدد يقول صليبا وعباد : « ولقد اهتم اكثر مؤرخي الفلسفة ، اتصال حي بن يفتلان باسال ، ولم يدركوا قصد ابن الطفيل من هذه الرموز (٧٥) » . بيد انهما ما لبثا ان عزّوا الى السيو « فوتييه » محاولة بيان دلالة هذا الاتصال ، فقالا : « الا ان السيو « فوتييه » يبين في كتابه (ابن طفيل ص ٦٦) ان هذه الرموز تدل على اتفاق الحكمة والشرعة التي يخالها الناس عن الانبياء . لكل منهما احوال خاصة ، وطريقة مباينة ، الا انهما يلتقيان في النهاية (٧٦) » .

ولكي نترجم هذا الكلام الى لغة التربية ، يمكننا ان نفهم التربية الطبيعية الدائية بالحكمة، والتربية الاجتماعية الدينية بالشريعة . وهما يعني انهما تلتقيان في النهاية . بيد ان الدكتورين لا يلبثان ان ينقلا المسألة من مجرد اتفاق الحكمة والشريعة ، الى علاقة الفرد بالجماعة ، فيقولان : « اما ابن الطفيل فقد تقدم خطوة اخرى ، وكتب قصة حي بن يقظان ، ليشرح لنا بمثال متطرف ، مراحل التطور الطبيعي للانسان في حالة محضة ، وبين لنا علاقة الفرد بالجماعة بصورة حية واضحة جلية . فانتخب في سبيل هذه الغاية ، مسرحاً لقصته جزيرتين : في احدهما نرى الجمعية البشرية بتقاليدها وعاداتها المتوارثة ، وفي الثانية الانسان المحض في تطوره الطبيعي مجرداً عن تأثير الاجتماع (٧٧) » .

واذا تساءلنا عن غاية ابن طفيل من ذلك ، كان جواب الدكتورين هو الآتي : « اما القسم الثاني الذي يصف فيه ابن الطفيل ذهاب حي بن يقظان الى الجزيرة المجاورة ، واقامته بين سكانها ، فانه ليس سوى وسيلة للنقد الاجتماعي ، من طرف خفي : فقد اراد ابن الطفيل بذلك تشريح احوال عصره الاجتماعية ، وبيان فساد الانظمة ، وانحطاط الاخلاق ، ونفسخ العقائد الدينية (٧٨) » .

بيد ان فساد الانظمة ، وانحطاط الاخلاق ، ونفسخ العقائد ، اذا عنت شيئاً فانما تعني فساد التربية الاجتماعية . لكن هذا الفساد يقتصر على من يخالدون بالظاهر ، لا على من ينفذون الى الباطن ، مما يدل على ان التقصير في الناس ، لا في التربية الاجتماعية ذاتها . لهذا نجا اسال مما وقع فيه عامة الناس ، وكان جديراً بمرافقة حي الى جزيرته في طريق عودته اليها .

ومن هذا نرى ، ان ابن طفيل قصد الى الموازنة بين حياة التوحد وحياة الاجتماع ، اي بين التربية الطبيعية الدائية والتربية الاجتماعية . ومع ذلك ، لا بد لنا من التوقف عند مسألة نجدها من الخطورة بمكان عظيم ، وهي : ماذا يمثل حي هنا ؟ ايمثل الفرد الانساني ام النوع الانساني ؟ انه لا يمثل ان يمثل الانسانية ، لان الانسانية بعد ذاتها جماعة ومجتمع واجتماع . ومن هنا كان التقاء الانسانية بالمجتمع امراً مستحيلاً ، لانه يفترض انفصالاً ثم التقاء ، وليس هناك انفصال اصلاً ، ليكون هناك التقاء يليه . واذن ، لم يبق الا ان يمثل حي الفرد الانساني هنا !

وهذا ينتهي الى ان العودة الى مسألة علاقة الفرد بالمجتمع ، تجعلنا نؤكد ان حياً يمثل فيها الفرد الانساني ، على خلاف ما كان يمثل في مسألة التطور ، حيث كان يمثل النوع الانساني . وهذا يعني ، ان فهم قصة حي بن يقظان يحتاج الى هذين المعنيين المتناوبين ، ليكتمل المقصد منها : فهي الفرد الانساني ذهاباً الى حي النوع الانساني ، الذي كان يعيش في الظاهر ، ثم رجع الى فرديته بعد اخفاؤه في محاولته الإصلاحية ، ليندمج في تجربة الانسانية كلها من جديد ، نافذاً الى الباطن وراء الظاهر .

□ الحواشي :

- ١ - تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٣ ، ص ١٠٤ ، مطبعة الهلال ١٩٣١ .
- ٢ - انظر المقالة التي كتبها « كارا دي فو » عن ابن طفيل في دائرة المعارف الاسلامية .
- ٣ - تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ابن طفيل .
- ٤ - انظر المقدمة التي كتبها لقصة حي بن يقظان ص ٥٦ : مكتب النشر العربي بمشيق ١٩٣٩ .
- ٥ - المصدر السابق ص ٣٠ .



- ٦ - المصدر السابق ص ٢٢
- ٧ - حي بن يقظان ص ٨٧
- ٨ - حي بن يقظان ص ٢٥
- ٩ - حي بن يقظان ص ٨٢
- ١٠ - حي بن يقظان ص ٨٩
- ١١ - حي بن يقظان ص ٩١ - ٩٢
- ١٢ - حي بن يقظان ص ٩٤
- ١٣ - حي بن يقظان ص ٩٥ - ٩٨
- ١٤ - حي بن يقظان ص ٩٨
- ١٥ - حي بن يقظان ص ٩٩
- ١٦ - حي بن يقظان ص ١٠٠ - ١٠٥
- ١٧ - حي بن يقظان ص ٨٧ - ٨٩
- ١٨ - حي بن يقظان ص ٩٢ - ٩٩ - وقد اوضحنا في كتابنا : ابن طفيل ، من منشورات دار الشرق الجديد ببيروت عام ١٩٦١ ، ان حيا اتبع مراحل الاستقراء العلمي ، من ملاحظة وفرضية وتحقيق فرضية ، في معرفة سبب موت الطليعة . راجع الكتاب المذكور ص ٣٤ - ٣٦
- ١٩ - حي بن يقظان ص ١٠٠ - ١٠١ - وقد اوضحنا في كتابنا المذكور ، ان حيا لجا هنا ايضا الى الاستقراء بمراحله الثلاث . راجع ذلك في ص ٣٧ - ٣٩
- ٢٠ - حي بن يقظان ص ١٢٥ - ١٣٠
- ٢١ - حي بن يقظان ص ٨٨ - ٨٩
- ٢٢ - حي بن يقظان ص ٨٩
- ٢٣ - حي بن يقظان ص ٩٥
- ٢٤ - حي بن يقظان ص ١٠٢ - ١٠٣
- ٢٥ - حي بن يقظان ص ١٠٠
- ٢٦ - حي بن يقظان ص ١٠١
- ٢٧ - حي بن يقظان ص ١٠٢ - ١٠٣
- ٢٨ - حي بن يقظان ص ١٢٥
- ٢٩ - حي بن يقظان ص ١٢٦ - ١٢٧
- ٣٠ - حي بن يقظان ص ٩٨
- ٣١ - حي بن يقظان ص ١٠٤
- ٣٢ - حي بن يقظان ص ١٠٤ - ١٠٥
- ٣٣ - حي بن يقظان ص ١٠٢ - ١٠٨
- ٣٤ - حي بن يقظان ص ١٠٩
- ٣٥ - حي بن يقظان ص ١١٠
- ٣٦ - حي بن يقظان ص ١١٠ - ١١١
- ٣٧ - حي بن يقظان ص ١١١
- ٣٨ - حي بن يقظان ص ١١١ - ١١٢
- ٣٩ - حي بن يقظان ص ١١٦
- ٤٠ - حي بن يقظان ص ١١٦
- ٤١ - حي بن يقظان ص ١١٥
- ٤٢ - حي بن يقظان ص ١١٦
- ٤٣ - حي بن يقظان ص ١٢٣ - ١٣٤
- ٤٤ - حي بن يقظان ص ١٤٠
- ٤٥ - حي بن يقظان ص ١٤٠ - ١٤١
- ٤٦ - حي بن يقظان ص ١٦٢ - ١٦٣
- ٤٧ - حي بن يقظان ص ١٦٤ - ١٦٥
- ٤٨ - حي بن يقظان ص ٩٠
- ٤٩ - حي بن يقظان ص ٩١
- ٥٠ - حي بن يقظان ص ٩٥
- ٥١ - حي بن يقظان ص ٩٨ - ٩٩
- ٥٢ - حي بن يقظان ص ١٠٠ - ١٠١
- ٥٣ - حي بن يقظان ص ١٠٥ - ١٠٦
- ٥٤ - حي بن يقظان ص ١٠٦ - ١٠٧
- ٥٥ - حي بن يقظان ص ٩٠
- ٥٦ - حي بن يقظان ص ٩٩
- ٥٧ - حي بن يقظان ص ١٣٧
- ٥٨ - حي بن يقظان ص ١٥٥ - ١٥٦
- ٥٩ - حي بن يقظان ص ١٦٣
- ٦٠ - حي بن يقظان ص ١٧٧ وما بعدها
- ٦١ - حي بن يقظان ص ١٨٢
- ٦٢ - حي بن يقظان ص ١٨٣
- ٦٣ - حي بن يقظان ص ١٨٣
- ٦٤ - حي بن يقظان ص ١٨٣ - ١٨٥
- ٦٥ - حي بن يقظان ص ١٨٥ - ١٨٧
- ٦٦ - حي بن يقظان ص ١٨٧
- ٦٧ - حي بن يقظان ص ١٨٧ - ١٨٩
- ٦٨ - حي بن يقظان ص ١٨٩ - ١٩٠
- ٦٩ - حي بن يقظان ص ١٩١
- ٧٠ - حي بن يقظان ص ١٩٢
- ٧١ - دائرة المعارف الاسلامية : مادة ابن طفيل
- ٧٢ - تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٦٥ - ٢٦٦
- ٧٣ - مقدمة حي بن يقظان ص ٦٠
- ٧٤ - المعلوم عند العرب ص ٩١
- ٧٥ - مقدمة حي بن يقظان ص ٣٥
- ٧٦ - مقدمة حي بن يقظان ص ٣٥
- ٧٧ - مقدمة بن يقظان ص ٤٦
- ٧٨ - مقدمة حي بن يقظان ص ٥١

أبو عبيدة التيمي

منهجه ومذهبه في «مجاز القرآن»

موفق السراج

□ تمهيد :

أحب أن أشير في البداية الى أن أهم نقطة يمكن أن يتعرض لها الباحثون في التراث العربي هي المنهج الذي كان يتبعه أصحاب تلك الأعمال التراثية الضخمة في مؤلفاتهم ، هذا المنهج الذي يتخطى حدود الزمان والمكان ، ويكشف عن التوجه العقلي الذي يصدر عنه الكاتب في كتاباته ، وبالتالي يدل على مكانة العمل التراثي وصاحبه ، والأثر الذي خلفه في عصره وما بعد عصره ، ويجلو مذاهب المؤلفين من آثارهم . وذاك ما أبتغيه من هذه الدراسة فأعرض لكتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي / ١١٠ - ٢١٠ هـ / فابين من خلال هذا الكتاب منهج مؤلفه ومذهبه لأنه أول كتاب وصلنا في عنوانه وموضوعه ، وعندما ظهر في زمانه أحدث ضجة كبيرة في الأوساط العلمية المختلفة . ولكن أرى من الضرورة ، قبل ذلك ، أن أعرج على ما ألف في القرآن كي نعرف الى أي لون من التفاسير القرآنية ينتمي كتاب المجاز هذا .

□ ما ألف في القرآن :

قد يكون من نافلة القول أن نذكر بأن لونا من ألوان التراث العربي لم يحظ بالمعناية والدراسة والشرح والتعويض مثل ما حظي به القرآن الكريم خاصة ، والعلوم الشرعية عامة ، منذ نزل القرآن على محمد (ص) ليكون مفسره الأول الى الصحابة والتابعين والعلماء والدارسين في أصقاع متنوعة من عالم واسع عريض امتد من الصين والهند في أقصى المشرق ، الى مراكش والأندلس في أقصى المغرب ، وحتى عصرنا هذا الذي ظهرت فيه - ولا تزال - دراسات وشروح وتفسيرات مختلفة .

والناظر الى المكتبة القرآنية يدرك مدى غناها بكتب التفسير ، كما يلحظ الواثقي للتفسير ، بسبب المصيبات المذهبية والسياسية والفكرية التي ينتمي اليها المفسرون ، فكان ما يسمى بـ « التفسير بالمأثور » أو التفسير النقلي الذي اعتمد فيه أصحابه على ما ورد في القرآن وما جاء في الحديث الشريف واثرت عن الصحابة والتابعين من تفسير للآيات .

ثم « التفسير بالرأي » أو التفسير العقلي الذي اتخذ من الرأي أو العقل والاجتهاد طريقاً له في الكشف عن غامض التنزيل . « وتفسير الفرق الإسلامية المختلفة ترجع في الحقيقة الى التفسير بالرأي ، لأن أصحابها لم يؤلفوها الا لتأييد أهوائهم . ومن ذلك تفاسير المعتزلة والمتصوفة . ويغلب على تفاسير المعتزلة الطابع العقلي والمذهب الكلامي . ولا ترد النصوص فيها الا على أنها شيء ثانوي نادراً ما يلجأون اليه لشرح معاني الآيات (١) ، ويغلب على تفاسير المتصوفة الشطحات التي تبعدهم عن النسق القرآني ، وتجمل كلامهم غامضاً الا على المشتغل بالشؤون الروحية (٢) » .

ويقرب من تفاسير المتصوفة ما يسمى بالتفسير الاشاري ، وهو الذي تؤول به الآيات على غير ظاهرها مع محاولة الجمع بين الظاهر والباطن (٣) .

الا أن من كتب التفسير ما أظهر عناية خاصة في جانب من جوانب القرآن ، كالتوجيه الاعرابي أو البلاغي أو النظر في معانسي مفردات القرآن أو مجازاته أو في أقسامه أو نظمه ونذكر من ذلك على سبيل أمثال كتاب « مجاز القرآن » لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ) وكتب « معاني القرآن » للأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥ هـ) ويحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧ هـ) والزجاج (ت ٣١٠ هـ) وأبي جعفر النحاس (ت ٣٣٧ هـ) ، وكتاب « أحكام القرآن » لأبي بكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) و « اعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم » لابن خالويه (ت ٣٧٠ هـ) واعجاز القرآن » للقاضي الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) و « دلائل الاعجاز » للإمام عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) وكتاب « مفردات القرآن » للراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ) الخ .

ولعل من دواعي كثرة الدراسات والتفسيرات القرآنية أن هذا الكتاب قد بهر أرباب الفصاحة والبيان ، وجعلهم عاجزين عن مجاراته بله الاتيان بأية من آياته ، مما دفع علماء العربية الى البحث عن أسباب اعجازه من جهة ، واستنباط قواعد العربية النحوية واللغوية من خلال القراءات التي لم تمتد وجوهاً فصيحة صحيحة لكلام العرب ولهجاتهم من جهة أخرى ، فظهرت عن ذلك التفاسير اللغوية التي يلجأ فيها المفسر الى اللغة ، يستعين بها في تطبيق المنهاج الذي ارتضاه لنفسه والمذهب الذي يميل اليه . بيد أن الاعتماد على اللغة يختلف مقداره من مفسر الى آخر ، فمنهم من جعل كل اعتماده أو جلّه على اللغة ، فقدموا الينا كتب « معاني القرآن » التي تنحو في التفسير منحى لغوياً ونحوياً وبلاغياً ، وكتاب « مجاز القرآن » واحد منها ، وإن اختلف عنها في التسمية ، لأنه ينحو في التفسير منحى لغوياً .

ولا يفوتنا أن نشير هنا الى أن الحركة اللغوية عامة ، والنحوية خاصة ، بدأت اول ما بدأت ، بدافع من الحرص على حفظ السنن العرب من اللحن وتعليم الأعاجم ، الذين دخلوا الاسلام أفواجا ، حسن قراءة القرآن « وكان القائلون على ذلك من قراء القرآن الذين ورثوا ألوانا من وجوه القراءات هي سابقة ولا شك على الاشتغال باللغة والنحو ، فمن الطبيعي ، والحالة هذه ، أن يورثوها بدورهم تلاميذهم ، وأن يحاول هؤلاء التلاميذ مع الزمن تأويلها وتعليلها حين بدأت تتكون مقومات البحث المنهجي العلمي » (٨) •

وكيلا نشعب القول ونظل في التعميم ، نلقي المرساة في أواخر القرن الثاني الهجري فترى أن « أول ما يطالعنا من دراسات القرآن الدراسات اللغوية والنحوية لأسلوب القرآن ، أما اللغوية فيضطلع بها أبو عبيدة ممر بن المثنى في كتابه « مجاز القرآن » وأما النحوية فيضطلع بها أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء في كتابه « معاني القرآن » (٩) وسوف نقف على الكتاب الأول ونفصل فيه القول لأن عليه مدار حديثنا •

□ في مجاز القرآن :

كنت قد ذكرت أن هذا الكتاب ينضوي تحت ما ألف من كتب في « معاني القرآن » وان اختلف عنها في التسمية ، لأنه ينطلق - كما انطلقت هذه الكتب - في غاية واحدة هي الرجوع الى أساليب العربية المستعملة ، ومعرفة الطرق التي تسلكها في التعبير ، ومن ثم فهم أي التنزيل التي نزلت على طريقة العرب •

واذا كان كتاب الفراء « معاني القرآن » يمثل المذهب الكوفي النحوي واللغوي فإن « مجاز القرآن » لا يكاد يمثل مذهبا سوى الرأي المتحرر من القيود التي كانت المدرستان البصرية والكوفية تضعانها لفهم النصوص (١٠) على أن صاحبه يعد من علماء البصرة •

ومع أن الكتاب قد وجدت فيه بعض آثار البحث البلاغي الا أن الطابع اللغوي يكاد يطغى عليه حتى يوشك أن يكون كتاب لغة قبل أن يكون كتاب تفسير • و « يعد معاني القرآن للفراء دراسة مكتملة - من الناحية اللغوية - لكتاب مجاز القرآن لأنه يبحث في التراكيب والاعراب ، و « المجاز » يبحث في الغريب والمجاز ، وكلتا الدراستين متعلقتان بالأسلوب ، واختلفت دراسة الفراء هنا عن دراسة أبي عبيدة ، وكان لهذا الخلاف أسبابه (١١) •

ولكن ما الدافع الذي جعل أبا عبيدة يؤلف كتاب المجاز ويطلق عليه هذا الاسم ؟ وفي أي وقت كان ذلك ؟

لقد ذكرت كتب التراجم سبب التأليف وزمنه من غير تحديد دقيق للسنة التي تم فيها ذلك • سوى ياقوت الحموي الذي حدد زمن تأليفه بسنة ١٨٨ هـ قال :

« ٠٠ قال أبو عبيدة : أرسل الي الفضل بن الربيع الى البصرة في الخروج اليه سنة ١٨٨ هـ فقدمت الي بغداد واستأذنت عليه فأذن لي ، ودخلت وهو في مجلس له طويل

عريض في بساط واحد قد ملأه ، وفي صدره فرش عالية لا يرتقى إليها الا على كرسي وهو جالس عليها . . . ثم دخل رجل في زي الكتاب له هيئة فأجلسه الى جانبي . وقال له : أتعرف هذا ؟ قال : لا . قال : هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة . أقدمناه لنستفيد من علمه ، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا . قال لي : اني كنت اليك مشتاقا وقد سئلت عن مسألة ، افتأذن لي أن أعرفك اياها ؟ قلت : هات . قال : قال الله تعالى : « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » وانما يقع الوعد والايصاد بما قد عرف مثله ، وهذا لم يعرف فقلت : انما كلم الله العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ القيس :

ايقتلني والمشرقي مضاجعي ومسنونة زرق كانياب اغوال

وهم لم يروا الفول قط ، ولكنه لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به ، فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ، واعتقدت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن لمثل هذا واشباهه ، ولما يحتاج اليه من علم . فلما رجعت الى البصرة عملت كتابي الذي سميت المجاز ، وسألت عن الرجل فقيل لي : هو من كتاب الوزير وجلساته يقال له ابراهيم بن اسماعيل بن داود الكاتب « (١٢) » .

وهذا الذي حكاه أبو عبيدة يلفتنا الى أمور نرى من الفائدة ذكرها وهي التالية :

١ - ان أبا عبيدة ألف كتاب المجاز سنة ١٨٨ هـ ، وهذا يعني أنه سابق لكتاب الاخفش الأوسط الذي اعترف بأنه أفاد منه في كتابه « معاني القرآن » كما سيرد في حينه ، كما أنه سبق من كتاب الغراء الذي ألف ما بين (٢٠٢ - ٢٠٤ هـ) .

٢ - ان الدافع لتأليفه هو سؤال ابراهيم بن اسماعيل بن داود أحد كتاب الوزير الفضل بن الربيع ، ولم يكن هذا الكاتب ممن عرفوا بالفصاحة والحدق وسعة الاطلاع على العربية ومذاهبها من أفواه أصحابها الذين ارتحل اليهم علماء العربية ، فدرسوا اللغة عليهم في مواطنها ، وانما كان - فيما يبدو - ممن تعلم العربية تعلماً مدرسياً كما كانت تعلم في المدن ، فعرف القواعد الدقيقة التي تنسرب اللغة فيها ، من غير أن يدرك الأوجه المختلفة التي تستعمل فيها مفردات العربية التي تتمرد على كل القواعد الصارمة التي يجب أن تخضع لأحوال استعمال المفردات لا أن تخضع هذه المفردات لتلك القواعد (١٣) التي كانت تدرس في مجالس النحاة واللفويين . « وغني عن البيان أن أي قاعدة نحوية أو لغوية تضيق دائماً عن امكانات الواقع الحي للغة وثرانه ، ويظل من يتعلم اللغة ولفترة طويلة جداً في حدود القواعد والحدود ، دون أن يتجاوز لك الى رحابة الأساليب الفنية للغة » (١٤) .

« فالفكرة التي تراود أبا عبيدة وهو يؤلف كتابه كانت فكرة مدرسية ، يحاول أن يضع امام طبقة المستعربين صورا من التعبير في القرآن وما يقابله من التعبير في الأدب العربي شعرا ونثرا وبين ما فيها من التجاوز أو الانتقال من المعنى القريب أو التركيب المجهود للالفاظ والعبارات الى معان وتراكيب أخرى اقتضاها الكلام . فكلمة مجاز عنده إذا

ليست مجرد مقابل لكلمة تفسير أو كلمة معنى بصفة مطلقة ، وأن هذا لا ينفي إطلاقها
أحياناً في ذلك المعنى « (١٥) » .

فهو قد سماه بـ « المجاز » انطلاقاً من هذا المعنى لأن « جاز الموضوع جواً ...
ومجازاً ... سار فيه وخلفه ... والمجاز الطريق إذا قلع من أحد جانبيه إلى الآخر ...
وخلاف الحقيقة » (١٦) .

والمجازة الطريقة ، والمادة ومشتقاتها تعني الانتقال بوجه عام ، ومنه التجوز في
الشيء : الترخص فيه (١٧) .

وقد وضع لنا مراده هذا منذ الصفحة الأولى وما نلأها عندما شرح معنى كلمة قرآن
ولماذا سمي القرآن بهذا الاسم فقال :

« القرآن : اسم كتاب الله خاصة ، ولا يسمى به شيء من سائر الكتب غيره ، وإنما
سمي قرآن لأنه يجمع السور فيضمها ، وتفسير ذلك في آية من القرآن . قال الله جل ثناؤه :
« إن علينا جمعه وقرآنه » [القيامة : ١٧] مجازة : تاليف بعضه إلى بعض ، ثم قال :
« فإذا قرأناه فاتبع قرآنه » [القيامة : ١٨] مجازة : فإذا ألقينا منه شيئاً فضممناه إليك
فنخذ به وأعمل به وضعه إليك وقال عمرو بن كلثوم في هذا المعنى :

ذراعني حرة أدماء بكر هجان اللون لم تقرا جنينا

أي لم تضم في رحمها ولدا قط ... وفي آية أخرى : « فإذا قرأت القرآن » [النحل :
٩٨] مجازة : إذا تلوت بعضه في إثر بعض ، حتى يجتمع وينضم بعضه إلى بعض ، ومعناه
يصير إلى معنى التاليف والجمع » (١٨) ثم يأتي على معنى الفرقان ومجاز السورة فالآية (١٩)
سما يتصل بعارف عامة في القرآن ، ثم يصرح بالدافع الذي جعله يؤلف كتابه فيبين أنه لم
يضعه للعرب الفصحاء وإنما لعامة الناس - بما فيهم الأعاجم - الذين شعر أبو عبيدة
بحاجتهم إلى فهم القرآن وأدراك معانيه والامام بأساليبه الجارية على خصائص الكلام العربي
من زيادة واضمار وحذف واختصار وتقديم وتأخير وما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب
ومعناه مخاطبة الشاهد ، وما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ، ثم تركت وحولت مخاطبته
هذه إلى مخاطبة الغائب ، قال : « فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي ﷺ
أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن ، فاستغنوا بعلمهم عن المسألة عن معانيه وعما
فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص ... » (٢٠) ثم يضرب أمثلة
مختلفة من القرآن على أنواع المجاز التي ذكرنا (٢١) ثم يشرع بتفسير آيات من كل سورة
بحسب ورودها في القرآن حتى يأتي على جميع السور (٢٢) .

ولعل هذا ما حدا أحد الباحثين على أن يعد أبا عبيدة في كتابه المجاز نحوياً رائداً
تجاوز وقوف النحاة على حركات الأعراب وانشغالهم بها زمناً طويلاً ليتناول بحسه طرق
التعبير ويكشف من سر العربية ونظم تاليفها ما يتجاوز آخر الكلمة وحكم أعرابه . بيد

انه لم يكثر ما اكثر سيبويه وجماعته ، ولم يتعمق ما تعمقوا ، ولا احاط احاطتهم ، ولكنه دل على سبيل تبصرة انصرف الناس عنها غافلين (٢٣) .

٣ - واما الأمر الثالث الذي يلفتنا اليه جواب أبي عبيدة فهو أنه يرد المثال القرآني الذي سئل عنه الى طريقة العرب التي نزل القرآن عليها فيجعل من ذلك منهجاً له في الكتاب . ودليل ذلك أنه يقول :

« نزل القرآن بلسان عربي مبين ، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول ، ومن زعم أن « طه » بالنبطية فقد أكبر ، وإن لم يعلم ما هو ، فهو افتتاح كلام وهو اسم للسورة وشعار لها . وقد يوافق اللفظ اللفظ . ويقاربه ومعناها وأجد أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها . فمن ذلك الاستبرق بالعربية ، وهو الغليظ من الديباج ، والفِرَند ، وهو بالفارسية استبره ، وتَنَوَز وهو بالعربية جوز ، وأشباه هذا كثير » (٢٤) .

وفي ذلك طرف من القضية اللغوية الهامة التي أثارها القرآن على أعلام علماء العربية الذين أنقسموا في الفاظه بين فريق رافض لفكرة وجود أية الفاظ غير عربية في القرآن معتمداً على تفسير لظاهر الآيات التي تعرضت للسان الذي جاء به التنزيل من مثل قوله تعالى « ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته آعجمي وعربي » (٢٥) [فصلت : ٤٤] ، وفريق آخر رأى أن العرب خالطوا سائر الألسنة فملقت من لغاتهم الفاظ غير بعضها بالنقص من حروفها واستعملتها في أشعارها ومعاوراتها حتى جرت مجرى العربي الفصيح ، وعلى هذا الحد نزل به القرآن (٢٦) وبين الرايين رأي ثالث اتخذ منحنى توفيقياً فقال بوجود كلمات يسيرة غير عربية دون أن يخرج القرآن عن عربيته (٢٧) .

وعلى هذا يكون أبو عبيدة من اصحاب الرأي الأول ، وعليه بنى منهجه في الكتاب كله ، بمعنى أنه يحاول شرح لفظ أو تركيب ، ثم يستشهد على صحته بآية أو حديث في المعنى نفسه أو كلام العرب الفصيح ، كالخطب والأشكال والأقوال الماثورة ، وفي أغلب الأحيان بآيات من الشعر القديم وخاصة الرجز منها ، ويحرص دائماً على أن يؤكد صلة أسلوب القرآن بأساليب العرب ، فيذكر في ختام كلامه أن « العرب تفعل هذا » .

وبعد ، فمجاز القرآن كتاب متميز فيه اللغة والبلاغة والنحو ، وكذلك كان الأمر في تراثنا القديم ، حيث كانت الدراسة البلاغية متداخلة مع الدراسة اللغوية في كتب النحاة الأوائل أمثال سيبويه حتى عده بعض الباحثين واضح علمي المعاني والبيان (٢٨) ورأى أن أبا عبيدة في كتابه « مجاز القرآن » لم يفعل أكثر من أنه سلك مسلك سابقه من اللغويين من ربط النحو بالأساليب والتركيب ، على عكس ما فعل المتأخرون حيث قصره على أنه علم يعرف به أحوال أو آخر الكلم اعراباً وبناء (٢٩) وقد بينا ذلك حين تحدثنا عن المقصود بكلمة « مجاز » .

على أن ذلك لا يمنع أن نرى في أبي عبيدة ، نظرياً ، رجل لغة أولاً ، وبلاغة ثانياً ، ونحو ثالثاً كفتان يلم بالوان الفن ولكنه يبرع في رسم الوجوه وكشف ملامحها بأفضل من محاولته مع المناظر الطبيعية ، ويتقن رسم الطبيعة بما لا يتوافر له مع اللوحات التجريدية .

أولاً : أبو عبيدة اللغوي :

لا يخفى على كل ذي نظر متأمل في كتاب « المجاز » أن صاحبه لغوي في المقام الأول ، عليم بلغات العرب وغريبها ، يوجه اهتمامه الأول عند التفسير إلى شرح ما يراه يستحق الشرح من مفردات القرآن ، مستميناً ببعض الآيات الماثلة أو فصيح الكلام ، من غير أن ينفل الاستشهاد بالشعر القديم ، وخاصة الرجز الممتلئ بأولاد اللغة وشواردها (٣٠) وقد يعدد نوع الكلمة ووزنها (٣١) وكثيراً ما يبدو ذا حس لغوي مرهف ومثال ذلك إدراكه فرق المعنى بين كسر العين وفتحها في كلمة « عوج » في الآية « تبفونها عوجاً » [آل عمران : ٩٩] إذ يقول : مكسورة الأول لأنه في الدين ، وكذلك في الكلام والعمل ، فإذا كان في شيء قائم نحو العائط ، والجذع : فهو عوج مفتوح الأول (٣٢) ويستطرد في شرح مفردة لا علاقة لها بالآية ، كان يشرح اسم صاحب الشاهد الشعري (٣٣) أو مفردة من الشاهد (٣٤) أو من كلامه ويأتي لها بالشاهد مما يدل على تبجره باللغة فمن ذلك مثلاً شرحه الآية : « قاتلهم الله » : [التوبة : ٣٠] : قتلهم الله ، وقلماً يوجد فاعل إلا أن يكون العمل من اثنين ، وقد جاء هذا ونظيره ونظيره : عافاك الله ، والمعنى أعفأك الله ، وهو من الله وحده والنظرو والنظير سواء مثل ندى ونديد ، قال :

ألا هل أتى نظري مليكة أنني « (٣٥) »

وقد أشاد الطبري بهذا التفسير (٣٦) كما أقر في مواضع كثيرة من تفسيره بصراحي عبيدة بكلام العرب ونقل عنه (٣٧) وبعد ذلك يحق له أن يسن القواعد اللغوية (٣٨) وأن يكون له تفرد في مخالفة غيره من العلماء في بعض أمور اللغة كالفراء والكسائي (٣٩) ويكون له مذهب في التفسير (٤٠) .

وربما سر بتعميل حركة كلمة فقال « زعم النحويون » (٤١) وكأنه يقر أنه لغوي أولاً واهتمامه بالنحو محدود لأنه يذكر رأيهم فلا يملق عليه . ومما يؤكد ما نذهب إليه قول صاحب اللسان :

« وقال الأزهري : أبو عبيدة صاحب بالغريب وأيام العرب وهو بليد النظر في باب النحو ومقاييسه » (٤٢) .

ثانياً : أبو عبيدة البلاغي :

لقد سبق وعرفنا أن تأليف كتاب المجاز كان بسبب مسألة بلاغية في القرآن ، تتعلق بالتشبيه « ملحمها كأنه رؤوس الشياطين » [الصافات : ٦٥] فلا غرابة أن نجد أبا عبيدة يهتم بإيضاح المسائل البائية الموجودة في القرآن ويجد لها ما يماثلها في كلام العرب

وأساليبهم في التعبير ، وقد صارت هذه المسائل فيما بعد مسائل في البيان العربي (٤٣) حتى وصل الأمر بالأستاذ إبراهيم مصطفى الى أن وجدده أسبق من الامام عبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) في وضع أسس علم المعاني الذي فصله النحاة فيما بعد عن معاني النحو فازهقوا روح الفكرة (٤٤) كما عده آخر أول من كتب في علم البيان (٤٥) .

ولا بد من التدليل على هذا الكلام فنجد ما جاء في الكتاب من أمور بلاغية ، لأن كل كلام يفتقر الى الدليل القاطع يبقى في حيز الافتراض فاليك البيان :

أ - انجاز العقلي حيث قال في قوله تعالى : « والنهار مبصراً » [يونس : ٦٧] له مجازان أحدهما : أن العرب وضمو أشياء من كلامهم في موضع الفاعل ، والمعنى أنه مفعول ، لأنه ظرف بفعل فيه غيره لأنه لا يبصر ولكنه يبصر فيه الذي ينظر ، وفي القرآن : « في عيشة راضية » [الحاقة : ٢١] وانما يرضى بها الذي يعيش فيها ، قال جرير :

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ونمت وما ليسل المطي بنائس

والليل لا ينام وانما ينام فيه ، وقال رؤبة :

« فنام ليلى وتجلى همي » (٤٦)

ب - الكناية والتشبيه المصرح بهما من غير تفصيل في مثل قوله « نساؤكم » (٤٧) حرث لكم [البقرة : ٢٢٣] كناية وتشبيه قال : « فأتوا حرثكم أنى شئتم » [البقرة : ٢٢٣] (٤٧) وفي بعض الأماكن يريد الكناية من غير أن يصرح باسمها (٤٨) أما مجاز التمثيل فيعني عند التشبيه أو تشبيه التمثيل كما في تفسير قوله تعالى « على شفا جرف هار » (٤٩) [التوبة : ١٠٩] .

ج - الاستعارة : واليها يشير إشارة تفهم من خلالها (٥٠) وقد يخلط بينها وبين التشبيه (٥١) .

د - الالتفات : تنبه أبو عبيدة الى هذا الأسلوب ، وإن لم يسمعه ، كأن يقول : « ومن مجاز ماجأت به مخاطبة الشاهد ، ثم تركت ، وحولت مخاطبته هذه الى مخاطبة الغائب ، قول الله تعالى : « حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة » [يونس : ٢٢] : « أي بكم » (٥٢) .

هـ - الحذف والاختصار عند أمن اللبس للايجاز . والايجاز صفة محمودة من صفات الكلام عند العرب ، والقرآن خير ممثل لهذه الصفة في أسلوبه ، وقد أشار أبو عبيدة الى كثير من مواضع الحذف في آياته فلنسمعه يقول في هذه الآية : « فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم » [آل عمران : ١٠٦] : « العرب تختصر لعلم المخاطب بما

أريد به ، فكانه خرج مخرج قولك : فأما الذين كفروا فيقول لهم : أكفرتم ، فحذف واختصر الكلام ، وقال الأسدي :

كذبتم وبيت الله لا تنكحونها بني شاب قرناها تصر وتحلب

أراد : بني التي شاب قرناها ، وقال النابغة الذبياني :

كانك من جمال بني أقيش يفتقع خلف رجله بشن

« بني أقيش » : حي من الجن ، أراد : كأنك جمل يفتقع خلف رجله بشن ، فالتى الجمل ، ففهم عنه ما أراد « (٥٣) » .

و - الاطناب : مثلما أحب العرب الايجاز فحذفوا عند أمن اللبس ، لم يستنكروا الاطناب حين تدعو الحاجة اليه ، كتوكيد بعض الكلام . وقد أشار أبو عبيدة الى مكان الاطناب من غير تسمية ، فقال :

« ومن مجاز المكرر للتوكيد قوله تعالى : « يا أبت اني رأيت احد عشر كوكبا ، والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين » يوسف : ٤ [أعاد الرؤية ، وقال :

« أولى لك فأولى » القيامة : ٣٤] : أعاد اللفظ » (٥٤) .

ز - ادراك الفارق بين الخبر والانشاء قوله تعالى : « لا تضاروا والده بولدها » البقرة : ٢٣٣ [يقول : رفع ، خبر ، ومن قال : « لا تضاروا » بالنصب ، فانما أراد « لا تضاروا » ، نهى (٥٥) ومعلوم أن النهي غرض من أغراض الانشاء .

ح - خروج الانشاء عن حقيقة معناه ليمبر عن معنى آخر يفهم من السياق كخروج الاستفهام الى تقرير أمر ما ، وهو ما يسمى بالاستفهام التقريري (٥٦) أو خروجه الى معنى التعذير (٥٧) أو الانكار (٥٨) وكذا الحال في الأمر الذي يخرج معناه الى الوعيد (٥٩) .

ط - التقديم والتأخير : يحدث في الجملة أن تتقدم كلمة على أخرى لغرض بلاغي ، مما يكسب الكلام جمالا وتأثيرا ، ويجعل للتقديم والتأخير مكانة سامية في علم المعاني ، وقد أشار أبو عبيدة الى أماكنه في القرآن وتنبيه اليها ولكنه لم يكن يذكر السبب البلاغي الذي حصل من أجله التقديم والتأخير (٦٠) .

ي - الكلام بالواحد على لفظ الجمع بغرض التفتيح . وكثيرا ما ردد أبو عبيدة أن العرب تتكلم بهذا أو تفعله (٦١) .

ولكن يجدر بنا بعد هذا البيان أن نشير الى أن فهم أبي عبيدة للصورة البيانية بوجه عام لا يعتمد الفهم اللغوي ، فهو يتعرض لكل الفنون البيانية المتعلقة بالأسلوب ، ويمدها من المجاز اللغوي . وكثير من الاستعارات والتشبيهات في القرآن تدخل نطاق العرج لأنها تتعلق بالذات أو بالمتحدة ، أو بصورة البعث . وموقف أبي عبيدة من هذه جميعا موقف اللغويين ، يأخذ بظاهر القول الى أمد محدود غاية المعنى المجازي القريب ، وهو المذهب

الذي عرفوا به (٦٢) ولكن استعماله للكناية في الدلالة على فن من فنون الأسلوب قريب من استعمال البلاغيين للدلالة على الاصطلاح البلاغي المعروف « الكناية » (٦٣) .

ثالثاً : أبو عبيدة النحوي :

بان لنا أن أبا عبيدة يوجه جل اهتمامه الى اللغة ثم البلاغة ليكون الجانب النحوي عنده أضعف الجوانب ، واحتفاؤه به قليلاً . ولا بأس علينا أن نتلخص شخصيته النحوية من خلال هذا القليل فنجده :

أ - لا يحتفي بإيراد وجوه القراءات احتفاءً غيره بها ، وإن أورد منها شيئاً أحياناً يكتفي بوجه واحد (٦٤) وحيناً بوجهين (٦٥) ونادراً بثلاثة وجوه (٦٦) .

ب - إذا مر ببعض وجوه الاعراب مستهامساً خفيفاً من غير أن يقف عليها أو يتأملها بمنق نظر النحاة (٦٧) ويكاد النصب على المصدرية يشكل قاعدة لديه فكثيراً ما ذكر المصدر سبباً للنصب (٦٨) .

ج - يقول بالاعمال (٦٩) ويذكر العامل المحذوف أحياناً ليعمل حركة كلمة (٧٠) ولكن دون أن يبالغ في ذلك أو يتزيد أو يتمحل فعل متأخرى النحاة .

د - له شخصية مستقلة ورأي حر ، فلا يتقيد - وهو البصري - بمذهب أهل البصرة ، فيستعمل أحياناً مصطلحاً كوفياً كالكناية التي يميز بها الكوفيون عن الضمير (٧١) وقد يعمم عليه قاعدة نحوية (٧٢) .

لماذا تألب على أبي عبيدة معاصروه ؟

ما إن ألف أبو عبيدة كتاب « المجاز » وذاع أمره حتى أحدث ضجة كبيرة في البيئات العلمية في البصرة والكوفة على السواء .

في البصرة كان الأصمعي يحمل لواء الحملة ويتهمه بأنه فسر القرآن برأيه فلما بلغ ذلك أبا عبيدة سأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم دو ، فذهب اليه وسأله : أبا سعيد ، ما تقول في الغبى ؟ قال : هو الذي تخبزه وتأكله ، فقال له أبو عبيدة : فسر كتاب الله برأيك ؟ قال : قال تعالى : « اني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً [يوسف : ٣٦] » قال الأصمعي : هذا شيء بان لي فقلته ولم أفسره برأيي ، فقال له أبو عبيدة : وهذا الذي تعيبه علينا كله شيء بان لنا فقلناه ولم نفسره برأينا (٧٣) .

وانتقل هذا الحرج الى أبي حاتم السجستاني الذي قال - وقد سئل عن كتاب المجاز : (انه لكتاب ما يحل لأحد أن يكتبه ، وما كان شيء أشد علي من أن أقرأه قبل اليوم ، ولقد كان أن أضرب بالسياط أهون علي من أن أقرأه) ثم نازعته اليه نفسه فقرأه والتقى بحمد بن المعدل فصار كل منهما يقول للآخر : « وقفني على خطأ أبي عبيدة في القرآن » (٧٤)

وكذلك ذهب أبو عمرو الجرمي بشيء منه الى أبي عبيدة وكأنه ينكره وقال له :
عن أخذت هذا يا أبا عبيدة فان هذا تفسير خلاف تفسير الفقهاء فقال له وقد ضاق به : (هذا تفسير
الأعراب البوالين على أعقابهم فان شئت فخذوه وان شئت فدعه) (٧٥) .

أما في الكوفة فقد كان موقف علمائها أشد حدة مما ذكرنا ، فهم أنكروا عليه ماورد
في تفسيره ، وشنعوا عليه حتى قال الفراء : « لو حمل الي أبو عبيدة لضربته عشرين في
كتابه المجاز » (٧٦) وكثيرا ما قال في كتابه « معاني القرآن » : « وقد قال بعض من
لا يعرف العربية » (٧٧) قاصدا أبا عبيدة .

وهنا يحق لنا أن نتساءل :

ما الأسباب التي جعلت علماء البصرة والكوفة يقفون من تفسير أبي عبيدة موقف
المنكر المستهجن ؟

لقد عزا بعض الباحثين الاختلاف حول كتاب المجاز في البصرة الى الخصومة بين
النزعة العقلية والنزعة النقلية (٧٨) اذ كان مسلك أبي عبيدة في عدم التزامه بأثار السلف
في التفسير ، واعتماده على النزعة العقلية والتفكير الحر والنظر الدقيق المستقل خروجا
على ما كان عليه علماء اللغة والتفسير الذين كانوا يتحرجون أشد العرج ويلتزمون بأثار
السلف (٧٩) على حين كان موقف علماء الكوفة من كتاب المجاز من أول الدلائل على العصبية
القائمة بين البلدين (٨٠) .

بيد أنني ، وان كنت لا أنفي أن تكون الأسباب المذكورة وراة الحملة التي شنت على
أبي عبيدة ، الا أنني أرى لهذه الخصومة سببا ، مهم من كل ذلك ، ولا أقدم عليه سواء ، وهو
سبب شخصي يتعلق بأصل أبي عبيدة وموقفه وأخلاقه ، ذلك أنه ينحدر من أصل يهودي ،
وقد عرف بشموبيته وطمعته على العرب ، كما اتهم في أخلاقه . ومن ذلك قول بروكلمان :
« ولد أبو عبيدة ٠٠ لأبوين رقيقين من يهود فارس من باجروان ، وكان مولى لتيم قريش .
وأخذ في شبيبته عن أبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب . ولما عيب عليه نسبه من
المعجم لحق بفرقة الصفرية من الخوارج ، وحاول أن ينتقم لنفسه بتصنيف كتب في مثالب
العرب على مذهب الشموبيية ٠٠ وهجاه أبو نواس بتهمة اللواط . ولما كتب كتاب
المثالب ، الذي نقل عنه ياقوت كرهه الناس فلم يحضر جنازته أحد من البصريين » (٨١) .

ولعل هذا دليل على ما كان في شخصية أبي عبيدة من أسباب جعلت حتى جماعته
البصريين يقفون منه هذا الموقف وينفرون منه ويحجمون عن المشاركة في تشييعه حين
انتقل الى جوار ربه .

ولو كان الخلاف المعروف بين البصرة والكوفة السبب الأول والوحيد في موقف بعض
علماء الكوفة من أبي عبيدة لوجب أن نجد لهذه الخصومة نظائر مع علماء بصريين آخرين
كتبوا في تفسير القرآن على هذا المنحى ، كما أخفش الأوسط أبي الحسن سعيد بن مسعدة
المتوفى سنة ٢١٥ هـ الذي كتب كتاب « معاني القرآن » (٨٢) في الفترة نفسها ، والذي يعد

من كبار علماء البصرة إذ أخذ النحو واللغة عن سيبويه (٨٣) غير أننا نرى أبا زكريا الفراء
إمام مدرسة الكوفة بعد الكسائي يجلسه ويمتدح بسمو مكانته العلمية في أمور اللغة
بين علماء عصره ، فقد روى ياقوت على لسان ثعلب (أن الفراء دخل على سميد بن سالم
فقال : قد جاءكم سيد أهل اللغة وسيد أهل العربية ، فقال الفراء : أما ما دام الأخفش
يمش فلا) (٨٤) .

على أن ما ذكرناه في شخصية أبي عبيدة لا يفض من مكانته العلمية ومنزلته الثقافية
بحال من الأحوال فقد قال فيه الجاحظ « لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع
العلوم من أبي عبيدة » (٨٥) وفي عهده وضعت أسس العلوم الإسلامية على ما اختلفت نواحيها
من تفسير وفقه وأخبار ، وكان أبو عبيدة يشارك في أنواع هذه الثقافة مشاركة جيدة .
ونستطيع أن نثبت في كتبه جوانب من هذه الثقافة ، فهي لغوية بما فيها من تفسير وحديث
وغريب ، وهي تاريخية تتناول مواضيع في تاريخ العرب وعاداتهم في جاهليتهم أحياناً وفي
اسلامهم أحياناً أخرى ، وقد تتجاوز ثقافته هذه الأمة العربية الى عادات وأخبار لغبر
العرب (٨٦) .

ولعل فيما روي من اعتراف أبي الحسن الأخفش الأوسط برفعة مكانة أبي عبيدة في
المعلم بغريب اللغة حتى قدمه على نفسه ، معلناً تأثره بكتاب المجاز وأفادته منه في كتابه
معاني القرآن ، دليلاً آخر يضاف في هذا المجال فقد (قال أبو حاتم : كان الأخفش قد
أخذ كتاب أبي عبيدة في القرآن فأستقط منه شيئاً وزاد شيئاً ، وأبدل منه شيئاً . قال
أبو حاتم : فقلت له : أي شيء هذا الذي تصنع ؟ من أعرف بالغريب أنت أو أبو عبيدة ؟
فقال : أبو عبيدة ، فقلت : هذا الذي تصنع له ليس بشيء ، فقال : الكتاب لمن أصلحه ،
وليس لمن أفسده) (٨٧) .

كما أن فيما ورد في صلب الدراسة دلائل آخر تثبت شأن أبي عبيدة وعلو قدره العلمي ،
ولا مندوحة لنا من الاقرار بأنه من المسف أن نفرض من المكانة العلمية لانسان ما ،
فندمطه حقه لأنه لا يوافقنا في أخلاقه ومعتقداته ومواقفه . فهذه الأمور شيء والمعلم
والحقيقة شيء آخر .

موفق السراج

جامعة البعث - كلية الآداب والعلوم الانسانية

□ الحواشي والتعليقات :

- ٦ - معاني القرآن للزجاج مخطوط دار الكتب المصرية رقم (١١١) م تفسير .
- ٧ - معاني القرآن للنحاس مخطوط دار الكتب المصرية رقم (٣٨٥) تفسير . وفي دار الكتب الظاهرية مخطوط « معاني القرآن » رقم (١٨١) للزجاج والنحاس في أوله خمس ورقات ربما كانت للنحاس من أصل ٢٤٦ ورقة . (فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية قسم علوم القرآن . دة غزة حسن) .

- ١ - مباحث في علوم القرآن ص ٢٩٤ .
- ٢ - نفسه ص ٢٩٥ .
- ٣ - نفسه ٢٩٦ .
- ٤ - معاني القرآن للأغلس الأوسط مطبوع في الكويت في جزآن عام ١٩٧٩ بتحقيق دة فائز فارس .
- ٥ - معاني القرآن للفراء مطبوع في ثلاثة أجزاء بتحقيق محمد علي النجار واحمد يوسف نجاني .



- ٨ - اثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحوي ص ٤٥
- ٩ - اثر القرآن في تطور النقد العربي ص ٣٦
- ١٠ - مقدمة المجاز للدكتور محمد فؤاد سزكين ص ١٩
- ١١ - اثر القرآن في تطور النقد العربي ص ٤٨
- ١٢ - معجم الادباء ١٦٦/٧ . والنظر تاريخ بغداد ١٣ / ٢٥٤ وطبقات النحويين واللغويين ص ٩٧ والبيان ص ٣٩٥ وبيروكلمان ١٤٣/٢ وفضي الاسلام ٣٠٤/٢ - ٣٠٥ والنظر في ترجمة ابراهيم بن اسماعيل بن داود الكاتب انباء الرواة ٣/ ٢٧٨
- ١٣ - انظر الاتجاه العقلي في التفسير ص ١٠٠ - ١٠١
- ١٤ - نفسه ص ١٠١
- ١٥ - اثر القرآن في تطور النقد العربي ٤٣ - ٤٤ والنظر دائرة المعارف الاسلامية . مادة : تفسير .
- ١٦ - القاموس المحيط : جاز .
- ١٧ - اثر القرآن في تطور النقد العربي ص ٤٣
- ١٨ - المجاز ١/١ - ٢ - ٣
- ١٩ - المجاز ٣/١ - ٤ - ٥
- ٢٠ - المجاز ٨/١
- ٢١ - المجاز ٨/١ - ١٦
- ٢٢ - كلام الاستاذ المرحوم ابراهيم مصطفى غير دقيق، حيث ذكر ان ابا عبيدة « اخل في تفسير القرآن الكريم كله » لانه اخل كثيرا من الايات (انظر احياء النحوي ص ١٢).
- ٢٣ - احياء النحوي ١١ - ١٦
- ٢٤ - المجاز ١٧/١ - ١٨
- ٢٥ - انظر الاتقان في علوم القرآن ١٣٥/١ والمزهر ١٢٩/١ - ١٣٠
- ٢٦ - الاتقان في علوم القرآن ١٣٩/١
- ٢٧ - الاتقان في علوم القرآن ١٣٦/١
- ٢٨ - تاريخ علوم البلاغة العربية ص ٤٣ والنظر البلاغة العربية تطور وتاريخ ص ٢٩ والاتجاه العقلي في التفسير ص ١٠٠
- ٢٩ - تاريخ علوم البلاغة العربية ص ٤٩ والاتجاه العقلي في التفسير ص ١٠٠
- ٣٠ - انظر مثلا المجاز ٤٣/١ - ٤٤ - ٦٨ - ٨٢ - ٨٣ - ١٠٥ - ١٦٤ - ١٦٥ - ٢٣٤
- ٣١ - انظر مثلا المجاز ٨٨/١ - ٩٣ - ١١٧ - ١٤٠
- ٣٢ - المجاز ٩٨/١
- ٣٣ - انظر مثلا المجاز ١٤٩/١
- ٣٤ - المجاز ٥٦/٢ - ٧٢ - ٢٦٣
- ٣٥ - المجاز ٢٥٦/١ - ٢٥٧ والنظر ٣٠١/١ . لقد اصاب الاستطراد منهج ابي عبيدة بالقصور ، وكذا التكرار
- في الشرح (انظر المجاز ١٤٩/١ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٧)
- ٣٦ - تفسير الطبري ١١٠/١٠
- ٣٧ - تفسير الطبري ٥٤/١٢
- ٣٨ - المجاز ٢٥١/١
- ٣٩ - المجاز ٩٩/٢
- ٤٠ - المجاز ١٨٨/٢
- ٤١ - المجاز ١٥٠/٢ - ١٥٣ - ١٥٥
- ٤٢ - اللسان : غشا
- ٤٣ - انظر المعاني في ضوء اساليب القرآن ص ١٤
- ٤٤ - احياء النحوي ص ١٦ وما بعدها
- ٤٥ - علوم البلاغة العربية ص ٧ و ٢١٥
- ٤٦ - المجاز ٢٧٩/١ و ٩٦/٢
- ٤٧ - المجاز ٧٣/١ وانظره ١٥٥/١ و ١٢٧/٢
- ٤٨ - المجاز ٧٥/١ - ١٧٠ - ١٧١ - ٢٦٣ - ٢٩٠
- ٤٩ - المجاز ٢٦٩/١ و اثر القرآن في تطور النقد العربي ٤٦ - ٤٧
- ٥٠ - المجاز ٤١٠/١ - ٨٢/٢ - ١٩٦
- ٥١ - المجاز ٦٨/٢
- ٥٢ - المجاز ١١/١ والنظر ٢٣/١ - ٢٥٣
- ٥٣ - المجاز ١٠٠/١ - ١٠١ وانظره ١٢٦/١ - ٢٥٧ - ٢٩٧ - ٣٤٢
- ٥٤ - المجاز ١٢/١
- ٥٥ - المجاز ٧٥/١
- ٥٦ - المجاز ٣٠/١ - ٢٨٧ و ١١٨/٢ - ١٣٣
- ٥٧ - المجاز ٢٨٨/١
- ٥٨ - المجاز ١٣٠/١
- ٥٩ - المجاز ١٩٧/٢ - ٢٧٠
- ٦٠ - المجاز ١٧٣/١ - ١٨٥ - ٣٦٤
- ٦١ - المجاز ٣٨/١ - ١٠٨ - ١٣١
- ٦٢ - اثر القرآن في تطور النقد العربي ص ٤٧
- ٦٣ - اثر القرآن في تطور النقد العربي ص ٤٧ - ٤٨
- ٦٤ - المجاز ٩١/١
- ٦٥ - المجاز ٣٥٥/١
- ٦٦ - المجاز ٣٠٣/١
- ٦٧ - المجاز ٢١١/١
- ٦٨ - انظر مثلا المجاز ٢١٤/٢ - ٢٢٣
- ٦٩ - انظر ٣٥/١ - ١٠٧ و ١٦٠/٢
- ٧٠ - المجاز ٥٧/١ و ١٤٣/٢
- ٧١ - المجاز ١٧٤/١ والنظر ١٠٩/٢
- ٧٢ - المجاز ٢٤/١

- ٨٠ - نفسه ص ١٤٢ .
 ٨١ - تاريخ الأدب العربي ١٤٣/٢ والنظر مقدمة مجاز القرآن لمحقته الدكتور محمد فؤاد سزكين ص ١٤ - ١٥ .
 ٨٢ - انظر في سبب تأليفه وزمنه بغية الوعاة ص ٢٥٨ .
 ٨٣ - البلغة في تاريخ الامة اللغة ص ٨٧ .
 ٨٤ - معجم الادباء ١١/٢٢٧ .
 ٨٥ - البيان والتبيين ١/٣٣١ نقلا عن مقدمة المجاز ١٣/١ .
 ٨٦ - مقدمة المجاز ١٣/١ - ١٤ .
 ٨٧ - طبقات النحويين واللغويين ص ٧٤ - ٧٥ .
- ٧٣ - معجم الادباء ١٩/١٥٩ - رواية اللغة ١٤١ .
 ٧٤ - طبقات النحويين واللغويين - رواية اللغة ١٤١ .
 ٧٥ - طبقات النحويين واللغويين - تاريخ بغداد ١٣/٢٥٥ .
 ٧٦ - معجم الادباء ١٩/١٥٩ .
 ٧٧ - انظر مثلا معاني القرآن للفراء ٨/١ ومجاز القرآن ٣٥/١ .
 ٧٨ - رواية اللغة ١٤٢ .
 ٧٩ - انظر المرجع نفسه ص ١٤١ .

★ ★ ★

□ المصادر والمراجع :

- ١ - الاتجاه العقلي في التفسير د. نصر حامد أبو زيد الطبعة الاولى ١٩٨٢ دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت .
 ٢ - اثنان في علوم القرآن . جلال الدين السيوطي . الطبعة الثانية ١٩٢٥ المطبعة الأزهرية بمصر .
 ٣ - اثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحوي . د. عفيف دمشقية . معهد الانماء العربي ١٩٧٨ .
 ٤ - اثر القرآن في تطور النقد العربي د. محمد زلزل سلام الطبعة الثالثة ١٩٥٢ دار المعارف .
 ٥ - احياء النحو . ابراهيم مصطفى القاهرة ١٩٥٩ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر .
 ٦ - انباء الرواة . علي بن يوسف القنطري تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم القاهرة - دار الكتب ١٩٧٣ .
 ٧ - بغية الوعاة . جلال الدين السيوطي الطبعة الاولى ١٣٣٦ هـ . دار السعادة .
 ٨ - البلاغة تطور وتاريخ د. شوقي شيف الطبعة الثالثة ١٩٦٥ - دار المعارف .
 ٩ - البلغة في تاريخ الامة للغة . البروزآبادي تحقيق محمد المصري - وزارة الثقافة والارشاد القومي .
 ١٠ - تاريخ الادب العربي . كارل بروكلمان ترجمة د. عبدالحليم نجار - الطبعة الثانية ١٩٥٩ - دارالمعارف .
 ١١ - تاريخ بغداد . الخطيب البغدادي الطبعة الاولى ١٩٣٩ .
 ١٢ - تاريخ علوم البلاغة العربية . احمد مصطفى المراغي . الطبعة الاولى ١٩٥٠ - مصطفى البابي الحلبي .
 ١٣ - تفسير الطبري (جامع البيان) الطبعة الثانية ١٩٥٤ مصطفى البابي الحلبي .
 ١٤ - دائرة المعارف الاسلامية مادة : تفسير للاستاذ أمين الطولي .
- ١٥ - رواية اللغة . د. عبدالحاميد الشلقاني ط ١٩٧١ - دار المعارف .
 ١٦ - فصحى الاسلام . احمد امين ط ١٠ دار الكتاب العربي - بيروت .
 ١٧ - طبقات النحويين واللغويين للزبيدي . الطبعة الاولى ١٩٥٤ تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم - مكتبة الطائفي .
 ١٨ - علوم البلاغة العربية . احمد مصطفى المراغي . الطبعة الثالثة . الطبعة العربية .
 ١٩ - فهرس مخطوطات دار الكتب القاهرة (قسم علوم القرآن) د. عزة حسن .
 ٢٠ - القاموس المحيط للبروزآبادي مادة : جاز .
 ٢١ - لسان العرب لابن منظور المصري مادة : عشا .
 ٢٢ - مباحث في علوم القرآن د. صبحي الصالح ط ٦ - ١٩٦٩ دار العلم للملايين - بيروت .
 ٢٣ - مجاز القرآن . أبو عبيدة معمر بن المثنى ط ٢ مؤسسة الرسالة ١٩٨١ تحقيق د. محمد فؤاد سزكين .
 ٢٤ - الزهر في علوم اللغة . جلال الدين السيوطي . الطبعة الاميرية ١٢٨٢ هـ .
 ٢٥ - المعاني في ضوء اساليب القرآن د. عبدالفتاح لاشين ط ١ - ١٩٦٦ دار المعارف .
 ٢٦ - معاني القرآن للفراء . ط ٢ - ١٩٨٠ - عالم الكتب - بيروت .
 ٢٧ - معجم الادباء . ياقوت الحموي ط دار المأمون ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م .

الجموع إذا اعتل مفردُها

صَلاح الدين الزعبلاني

كثيراً ما يشكّل الجمع إذا ما اعتلت عين مفردة أو لامة ، فلفظ (الثريّا) بضم الثاء وفتح الراء وياء مشددة ، على هيئة التصغير ، قد جمع على (الثريات) باضافة الألف والياء بعد حذف ألف التانيث ، عند بعضهم ، كما جمع على (الثريّيات) باضافة ياء مخففة ، بعد الياء المشددة ، عند آخرين . ويلتبس الأمر أيضاً فيما اعتلت عينه كمكيدة ومعيشة ، متى تظهر الياء في تكسيرة ، ومتى تبدل همزة . كذلك المنارة والملاسة والمناحة والمفارة والمخاضة ، أترد ألفها في التكسير الى الأصل ، أم تؤول همزة . ولا بد في هذا من ضابط يُقتاس به ، وقياس يُطبع على غرارهِ ، فيُعرف بهديه حال المفرد الممثل ووجه الحكم فيه .

□ جمع الثريا □

عرض الأستاذ محمد علي النجار في كتابه (لغويات) د (ثريّا) أتجمع على (ثريّيات) بياء مشددة بعدها ألف وتاء ، أم على (ثرييات) باضافة ياء مخففة بين الياء المشددة والألف والتاء ؟

ولا يخفى أن (الثريّا) اسم للنجم المعروف . وقد جاء في اللسان (والشروان الغزير ، وبه سمي الرجل ثروان ، بفتح وسكون ، والمرأة ثريا ، بضم الثاء وراء مفتوحة بعدها ياء مشددة ، وهي تصغير ثروى . والثريا من الكواكب سميت لغزارة نونها ، وقيل سميت بذلك لكثرة كواكبها مع صفر مرآتها . فكانها كثيرة العدد بالاضافة الى ضيق المحل . لا يتكلم به الا مصفراً ، وهو تصغير على جهة التكبير .) وقد أطلقت (الثريا) على المصباح ، ففي اللسان : (الثريا من السرج ، بضم السين والراء ، على التشبيه بالثريا من النجوم) . وفي المزهري (١٦٤ / ٢) : (وقال أبو حاتم : الثريا النجم مؤنثة بحرف التانيث مصفرة ، ولم يسمع لها تكبير ، وكذلك الثريا من السرج) .

أما جمع (ثريا) فبابه التصحيح بالالف والتاء ، بعد أن تقلب الف تانيثه ياء ، كما تقلب الف (حُبلى) في التثنية والجمع ، فيقال (ثرييات) بتشديد الياء الأولى مفتوحة كما هو الأصل ، تعقبها الياء المخففة التي صارت إليها الألف المقلوبة : كما قلبت الف (حُبلى) فجمعت على (حُبَلَيَات) .

لكن الشائع في جمع (ثريا) كما اطرده في كلام الكتاب وكثر على الألسنة هو (ثريات) يحذف الفه وإضافة الألف والتاء ، فهل لهذا وجه في طرائق العربية ؟

ذهب الأستاذ النجار الى أن العربية لا تجيز حذف الألف الخامسة إلا استثناء . وقد استشهد بقول الرضي في شرح الكافية (١٧٤/٢) : (وقد يحذف الألف الزائدة خامسة فصاعداً في التثنية والجمع بالالف والتاء ، كما في زَمْجَرى وقَبْجَمْشَرى ، ولا يقاس عليه خلافاً للكوفيين) . وهكذا جمع الأستاذ (الثريا) على (الثرييات) . لكنه استدرك فقال : (لولا أن الثريات قد ذاعت وشاعت وأصبح من العسير صرف الناس عنها وتجنبهم إياها) فلم يَرَّ جواز حذف الألف الخامسة من (ثريا) لتجمع على (ثريات) بل ذهب الى التسميح في هذا الجواز . وقد حاول أن يلتمس لهذا العذف وجهاً ، فخلص بعد البحث الى أن للثريا صورة أخرى هي (الثرية) بتمام التانيث ، وهذه تجمع قياساً على (ثريآت) . قال : (هذا وقد رأيت في كتاب الأنيس المطرب . . . كتابة الثريا في صورة الثريئة . وقد ذكر هذه الصورة في كتابة - الثريا - دوزي في معجمه ، وهذا كما ينطق به العامة اليوم . وهو جار على أصل سَرى في لسانهم . وقد يستبدلون بألف التانيث تام التانيث فيقولون في الحُبلى حُبْلة ، وفي الحمرام بعد قصرها حمرة) . ثم قال (ويحاول بعض الباحثين أن يجعل الثرية تصغيراً للثروى ، وعلى هذا فالثريات جمع صحيح) .

□ من المحدثين من أوجب جمع ثريا على ثرييات □

قد بحث جمع (ثريا) الأستاذ عباس حسن في سفره المشهور (النحو الوافي) فذهب مذهباً آخر أوجب فيه حذف الألف الخامسة في المفرد ، وجمعه على (ثريات) ، كما طاعت به السنة الكتاب ، دون (ثرييات) فجرت مقالاته من مذهب الأستاذ النجار مجرى الضد . وقد استدلل على ما انتحاه بقول صاحب المزهري (٥٢/٢) : (ليس في كلامهم كلمة فيها ثلاثة أحرف من جنس واحد . ليس ذلك من أبنيثهم استثقالا ، إلا في حرفين : غلام بَبَّة أي سمين ، وقول عمر بن الخطاب : لئن بقيت الى قابل لأجعل الناس بَبَّاناً واحداً ، أي أساوي بينهم في الرزق والأعطيات) .

أقول هذا قول ابن خالويه . ففي المصباح : (يقال هم ببَّان واحد ، مثلث الثاني ، ونونه زائدة في الأكثر فوزنه فعلان ، وقيل أصليته فوزنه فَعَّال ، والمعنى هم طريفة واحدة . . قال ابن خالويه في كتابه : ليس في كلام العرب كلمة ثلاثية من جنس واحد ، سوى كلمتين بَبَّة وبَبَّان واحد) . وقال الجوهري : (ويقال هم ببان واحد ، كما يقال بأج واحد ، قال عمر بن الخطاب . .) وأورد الحديث .

وقال الأستاذ عباس حسن (٤٥٨/٤) : (وإذا قلبت الزائدة) على الثلاثة ياء ، وأدى قلبها الى اجتماع ثلاث ياءات في آخر كلمة واحدة ، وجب حذف التي قبلها مباشرة ، نحو ثريا وثرين وثريرات ، لكيلا يجتمع في الكلمة ثلاثة أحرف من نوع واحد) . وقال : (فلو قلبت ألفها - أي ألف ثريا - في التثنية . . . وقلنا ثريَّتان لاجتماع في آخر الكلمة الواحدة ثلاثة أحرف هجائية من نوع واحد ، وهذا ممنوع - غالباً - تبعاً لما نص عليه صاحب المزهر . . . حيث قال : ليس في كلامهم ثلاثة أحرف من جنس واحد . . .) ، فماصواب المسألة ؟ .

□ جواز جمع ثريا على ثريات وثرِيَّات □

صحة المسألة عندي أن جمع (ثريا) على (ثريات) يحذف ألفها جائز ، بوجه من الوجوه ، خلافاً لما ذهب اليه الأستاذ النجار ، وأن جمعها باثبات الياء على (ثريَّات) غير مابي ولا منكور ، وهو الأصل والقياس ، خلافاً لما انتعاه الأستاذ عباس حسن .

أما أن جمع (ثريا) على (ثريات) يحذف الألف سائغ ، فذلك أنه إذا كان الرضي قد قصر حذف الألف الخامسة فصاعداً على (زبيري وقيبيري) فقال (ولا يقاس عليه خلافاً للكوفيين) ، فانظر الى ما جاء في اللسان حول تثنية (القهقرى والخوزلى) : (الأزهرى : ابن الأنباري إذا تثني القهقرى أو الخوزلى تثنيته بإسقاط الياء فقلت القهقران والخوزلان ، استثقالاً للياء مع ألف التثنية وياء التثنية) . وقد أورد ذلك صاحب التاج فقال : (ونقل الأزهرى عن ابن الأنباري قال : القهقرى تثنية القهقران وكذلك الخوزلى ، يحذف الياء فيهما استثقالاً لهما مع ألف التثنية ، وياء التثنية) .

فقد رأيت أن حذف الألف الخامسة فصاعداً في المقصور ، عند التثنية والجمع ، لا يقتصر على زبيري وقيبيري ، إذ أجازوه في القهقرى والخوزلى أيضاً . قال الاسام الصبان في حاشيته (١٠٨ / ٤) : (قولهم القهقران والخوزلان ، والقياس قهقران وخوزليان) ، بل أجازوه في (جوزلى) بالجمع أيضاً . قال صاحب الهمع (٤٤/١) : (وورد أيضاً حذف الزائدة وهي خامسة ، سمع جوزلان في جوزلى) . وما دامت العلة في الحذف ، الاستثقال ، فلاستثقال في اجتماع ياءات (ثريَّات) أوجب لجواز الحذف وادعى ، والباب واحد .

وإذا كان النعاة قد جعلوا من الاستثقال لاجتماع واوين تفصل بينهما ألف ، سبباً لتثنية عشواء (على (عشواوين) بدلا من (عشواوين) جوازا أو وجوبا ، فحذف ياء (ثريا) المقلوبة من ألفها عند الجمع أقرب وأسوغ . قال الأشموني (١٠٩/٤) : (وزعم السرياني أنه إذا كان قبل ألف واو ، يجب تصحيح الهزمة ، لئلا تجتمع واوان ليس بينهما الا الألف . فتقول في عشواء عشواومان بالهمز ، ولا يجوز عشواوان ، وجوز الكوفيون ، في ذلك ، الوجهين) .

هذا وعلة الاستثقال في حذف ألف (ثريا) المقلوبة ياء ، حين الجمع ، هي علة جواز لا علة وجوب ، فانت تقول في الجمع (ثريات) على الحذف ، كما تقول (ثريَّات) على الأصل أما اعتداد الأستاذ حسن عباس هذه العلة المجوزة علة موجبة ، وجمع (ثريا) على (ثريات) قصرأ دون (ثريَّات) . فليس بالوجه ذلك أنه احتج لوجوب الحذف بدليلين :

الأول : ما جاء في المزهر من امتناع اجتماع ثلاثة أحرف هجائية من جنس واحد في كلمة واحدة .

والثاني : ما ذكره العلماء في باب التصغير من وجوب حذف إحدى اليامين إذا وليا ياء التصغير .

أما عن الأول فالكلام ليس على إطلاقه . ذلك أن اجتماع ثلاثة أحرف هجائية من جنس واحد ممتنع إذا كانت أحرفاً أصلية . فقد قصر ابن خالويه كلامه في هذا على ما كان ثلاثياً ، إذ قال : (ليس في كلام العرب كلمة ثلاثية من جنس واحد سوى كلمتين) (٠٠) فالنص اذن لا يجري على (ثرييات) البتة .

هذا وليس مجيء الفاء والعين واللام على حرف واحد ، في الكلمة الواحدة ، ممتنع قطعاً ، فقد جاء في الفعل . فانظر الى قول ابن العاجب في الشافية (٧٢ / ١) (وان الياء وقعت فاء وعيناً ولاماً ، في يئيت) .

قال الرضي : (مذهب أبي علي أن أصل الياء ، يوى ، فتقول يويت ياء حسنة ، أي كتبت ياء ، وعند غيره أصله ، ييي ، فهم يقولون : يبيت وتبيت وثبيت الى آخرها . وقال أبو علي : يويت الى آخرها) وقال : (وانما حكم أبو علي بكونها واواً ، وأن لامها ياء لكثرة باب طويت ولويت وكونه أغلب) . والذي يمينه هذا أن عدول أبي علي الى (يويت) كان لمحض غلبة باب (طويت ولويت) لا لامتناع توالي الياءات .

وأما عن العجة الثانية فان الأستاذ عباس حسن قد استند في جمع (ثريا) أوثنيتها بالحذف ، الى علة حذف الياء في التصغير ، فقال : (وإذا قلبت الزائدة على الثلاثة ياء وأدى قلبها الى اجتماع ثلاث ياءات في آخر كلمة واحدة ، وجب حذف التي قبلها مباشرة نحو ثريا وثرين ، لكيلا يجتمع في الكلمة الواحدة ثلاثة أحرف من نوع واحد ٤ / ٥٨) . وبنى كلامه على ما جاء في (المزهر) مما تقدم القول فيه ، وعلى ما أورده صاحب الهمع ، والصبيان ، في باب التصغير . قال الأستاذ عباس حسن : (وجاء في الجزء الثاني من الهمع ما نصه : إذا ولي ياء التصغير ياءاً وحذف أولاهما لتوالي الأمثال . . وجاء في الصبان أول باب التصغير ما نصه : قال في التسهيل يحذف لأجل ياء التصغير أولى يامين ولياها . .) .

أقول قد شرح ذلك الأشموني فقال (١٦٤ / ٤) : (فانه إذا صغر تلحقه التاء نحو سماء وسميئة . وذلك لأن الأصل فيه ، أي تصغير سماء : سَمَيْي ، بثلاث ياءات ، الأولى ياء التصغير والثانية بدل المدّة والثالثة بدل لام الكلمة ، فحذفت إحدى اليامين الأخيرتين ، على القياس المقرر في هذا الباب ، فبقي الاسم ثلاثياً فلحقه التاء . .) والذي يفهم من كلامه أن حذف الياء هنا ، حين تتوالى ثلاث منها ، قياس مقرر في هذا الباب ، أي في هذا الموضع الذي مثل له التصغير ، لا على جهة الاطلاق ، ولكن ما شروط الحذف هذه ؟

أجاب عن ذلك الصبان في تعليقه على ما أثبتناه من كلام الأشموني ، وقد أورد الأستاذ عباس حسن جانباً منه (٥٣٣ / ٤) قال الصبان : (قوله على القياس ، وهو حذف

أحدى اليامات الثلاث عند اجتماعها في الطرف، بعد عين الكلمة ، فلا يرد تصغير مهيام على مهييم ، وحي على حيي (١٦٤/٤) . على أن كلام الصبان هذا ككلام الأشموني مخصوص بالتصغير بل بموضع من التصغير .

ذلك أنك إذا صغرت (سماء) قلت فيه (سَمِيئُو) على (نَمِيئِل) . فإذا أجزيت عليه الاعلال قلت (سَمِيئِي) . وهكذا تجتمع ثلاث يامات . قال الأشموني (الأولى يام التصغير والثانية بدل المدة ، والثالثة بدل لام الكلمة ، فحذفت إحدى اليامين الأخيرتين) . فإذا أسقطت إحدى اليامين الأخيرتين فعلا انتهت إلى (سَمِيَّ) فإذا زدت التاء ، وزيادتها واجبة فيه ، قلت (سَمِيئَة) . وهكذا (عطاء) فتصغره على (نَمِيئِل) عطِي . والذي عنوه هنا بما مثلوا أن اليام المشددة بادغام يام التصغير بالياء التي تليها ، قد جاءت مكسورة . وسترى أن هذا الكسر شرط للحذف مع تطرف اليام الثالثة . ولا يصح هذا في (ثريا) لأن أصلها (ثَرَوِي) صغرت على (ثَرَيَوِي) وزان نَمِيئَلِي ، فقلبت الواو فيها ياء فحذفت (ثريا) ، فكانت اليام المشددة بادغام يام التصغير بالياء التي تليها، مفتوحة لامكسورة، وبقيت كذلك في جمعها على (ثرييات) .

اجتماع اليامات الثلاث في الاسم المصغر

لا يوجب حذف أحدها إلا بشروط

أن اجتماع ثلاث يامات في الاسم المصغر: اليام المشددة المفتوحة والياء المتطرفة كما هو الحال في (ثرييات) ، وقد دعي متطرفة لعدم لزوم الألف والتاء كما لم تلزم ألف الثانية ، لا يستوجب الحذف الذي جرى في تصغير سماء وعطاء ، خلافا لما ذهب إليه الاستاذ عباس حسن . قال الرضي في شرح الشافية (٢٣١/١) : (وذلك إذا اجتمع ثلاث يامات والأخيرة منها متطرفة لفظاً ٠٠٠ أو تقديراً ٠٠ وثانيتها مكسورة مدغم فيها ، ولم يكن ذلك في الفعل نحو أَحَبِّي وَيَحْيِي ، ولا في الجاري على الفعل نحو المَحْيِي ، ووجب حذف الثالثة نسياً ، كما يجيء في باب الاعلال تحقيقه) فلا بد في حذف اليام الثالثة في المصغر من تحقق شروط أربعة : اجتماع ثلاث يامات ، وتطرف الأخيرة ، وكسر اليام المشددة ، وألا يكون ذلك في الفعل أو ما جرى على الفعل . وقد أكد الرضي في باب الاعلال (١٨٧/٣) ، الشرط الثالث حين قال (مع انكسار المشددة منها ٠٠) كما أكد في شرح الكافية (٥٩/٢) ، وهذا ما جاء في الكتاب لسيبويه (١٣٢/٢) وشرح الشافية للرضي (٢٣٥/١) و (١٨٨/٣) و (١٩٢/٣) .

فدل ما ذكرناه وبسطنا القول فيه أنه ليس في (ثرييات) ما يوجب حذف اليام . فإذا عدلنا إلى الحذف قلنا (ثريات) كما هو مذهب الكوفيين ، وكما أجازه البصريون في جمع (الزبيري والقبعري والقهقري والغوزي والجوزي) كانت علة الحذف ، وهي الاستتقال ، علة مجوزة لا موجبة ، كما بيناه .

هذا وقد جاء وزان (ثريا) : الحَدْيَا للمعطية أو النقسمة من الغنيمة ، والحَمِيَّاء لشدة الغضب والحدة والسورة ، والهُدْيَا للميل ، والهُدْيَا للمنازع والمعارض ، من التحدي .

□ ما اعتلت عينه فثبت حرف العلة في جمعه على مفاعل □

يشكل على الكتاب جمع ما اعتلت عينه ، على (مفاعل) أو ما جاء على هيئته ، فيجمعون (المصير والمضييق) على مصائر ومضائق بالهمز ، والصواب فيهما مصاير ومضايق بالياء .

والقياس في هذا أنه إذا اعتلت عين المفرد أصلاً بواو أو ياء ، أو ألف مقلوبة عنهما ، ثبت الواو أو الياء في الجمع . تقول فيما اعتلت عينه أصلاً بياء أو ألف مقلوبة عنها (المصير والمصاير) من صار يصير ، و (المضييق والمضايق) من ضاق يضييق ، و (المكيدة والمكايد) من كاد يكيّد ، و (المغيب والمغاب والمغاية والمغايب) من غاب يغيّب ، و (المطار والمطير والمطائر) من طار يطير ، و (الميش والميشة والمماش والممايش) ، وهكذا تقول (ما زال العدو يبيت لنا مصايد ، وينصب مكايد ، ويرسل جنده في شباب الوادي ومضايقه) ، كما تقول : (ما زال الخصم يتسقط مثالبنا ويبني معايبنا) و (الأمور بمواقبها ومصايرها) كل ذلك بالياء دون الهمز . قال الهمداني في الفاظه (هذه فواتح الأمور وأعقابها ومصادرها ومصايرها وعواقبها) ، وقال (حصرتهم في مضايقهم ومحارهم) . وقال صاحب العين (الجزع ما اتسع من مضايق الوادي نبت أم لم ينبت) .

أما ما اعتلت عينه بواو أصلاً ، أو ألف مقلوبة عنها ، فانك تقول فيه (المقام والمقامة والمقاوم) من قام يقوم ، و (المونة والمعاون) وهو مفعلة من العون ، و (الثوبة والمثاوب) وهو مفعلة إذا كانت مثنوية ، ومفعلة إذا كانت مثنوية وكلاهما من الثواب . و (المنارة والمناور) وهو مفعلة من النور و (المجال والمجاول) من جال يجول ، و (المقال والمقالة والمقاول) من قال يقول . وهكذا (المغاضة والمجاعة والمناحة والمفارة والمغازة والمسافة والمخافة) ، فانك تقول في جمعها (المخاوض والمجاوح والمناوح والمغاور والمفاوز والمساف والمخاوف) . تقول : (ما أخلاني فلان من عائدته ونواله ومعاونه) و (جزاك الله المثاوب الحسنى) . وفي نهج البلاغة (٢٣٢/٢) : (كانت لهم مقام المز وحلبات الفخر) . وعلى هذا عامة ما يرد عليك من هذا الضرب .

هذا وما تثبت الواو أو الياء في جمعه ، يرد الحرف المعتل متحركاً في واحده . فالمعونة التي جمعت على (المعاون) مضمومة العين في الأصل لأنها (مفعلة) . و (المناحة) التي كسرت على (المناوح) مفتوحة العين في الأصل لأنها (مفعلة) ، ذلك خلافاً لما تثبت الهمزة في جمعه بدلاً من المدة الزائدة في واحده ، كما سنراه . لهذا اعتد العلماء تحرك المعتل في الواحد شرطاً لثبوته في الجمع ، وهو يشبه فيه ولو كان زائداً . قال الرضي في شرح الشافية (١٠٣/٣) : (وذلك بقصد الفرق بين المديتين الزائدتين ، وبين الواو والياء اللتين كان لهما في الواحد حركة سواء كانتا أصليتين كمقاوم ومعايش في جمع مقامة ومعيشة ، أو زائدتين ملحقين بالأصل كمثاير وجداول ، في جمع عثر وجدول . فان ما له حركة أصلية أجلد وأقوى فلا ينقلب) . وقال ابن يعيش في شرح المفصل : (ألا ترى أنك لا تهمز ياء معيشة ، بل تتركها ياء على حالها في الجمع نحو قولك معايش ، لكون الياء أصلاً متحركة في الأصل) .

□ ما كثر من الأسماء فثبتت الهمزة في جمعه □

القياس فيما ثبتت الهمزة في جمعه أن يكون في واحد حرف مد زائد كالآلف في (رسالة) والواو في (عجوز) والياء في (دفينة)، فانت تقول في جمعها (رسائل وعجائز ودفائن) بالهمز. فالهمزة في جمعها بدل من المدة الزائدة في واحدها. قال الرضي في شرح الشافية (١٠٢/٣): (وأما الهمزة في نحو رسائل فبدل من الألف التي في الواحد، لا من الألف المنقلبة عن الواو والياء). وهكذا تقول في (منبعة): (منابع). وأما (مناعة) فقد مر أن جمعها (مناوح). فالياء في منبعة حرف مد زائد، والألف في مناعة منقلوبة عن الواو المتحركة أصلاً. قال الهمداني في ألفاظه (هي النعم والمنايح والمطايا)، وقال ابن منظور (المناعة اسم يجمع على المناحات والمناوح).

□ قد تخفف الهمزة فتقلب ياء أو يمتنع قلبها □

من العلماء من أجاز تخفيف الهمزة في باب (رسائل) ولفظها (رسائل) قال الأستاذ محمد علي النجار في كتابه (لفويات): (بل وقفت على أن الزجاج أجاز النطق بالياء في نحو شعائر ورسائل وهاك نص الارتشاف: وفي الترشيح عجائز وقبائل ورسائل بالهمز، ولا تحرك بالياء لأنه لا أصل لها في الحركة. وقد يجوز تخفيف الهمز في هذا كله وقلبه ياء، أجازوه أبو اسحاق الزجاج، قياس الهمزة قياساً في هذا وشبهه أ. هـ، وقرأ ابن كثير رواية شعائر بالياء) وذلك في قوله تعالى (إن الصفا والمروة من شعائر الله البقرة/١٥٨).

وأجاز تخفيف الهمزة في باب (رسائل) والتلفظ بها ياء، فلا وجه لهذا الإبدال البتة في مثل (بائع وقائل). قال المبرد في الكامل (١٢٥/٢): (والرائع مهموز، وكذلك كل فعل من الثلاثة، مما عليه واو أو ياء، إذا كانت ممثلة ساكنة. تقول: قال يقول، وباع يبيع، وخاف يخاف، وهاب يهاب، ويمتل اسم الفاعل فيهمز موضع العين نحو قائل وبائع وخائف وهائب. فإن صحت العين في الفعل صحت في اسم الفاعل نحو عور الرجل فهو عاور، وصيّد فهو صايد، والصيّد داء يأخذ في الرأس والعين والشؤون. وإنما صحت عور وحول وصيّد، لأنه منقول من أحول وأحور. ٠)

ونحو من ذلك قول ابن جني كتاب التصريف (٥٥): (متى امتلعت عين فعل بمد ألف فاعل همزت البتة لاعتلالها، ذلك نحو قام فهو قائم: وسار فهو سائر، وهاب فهو هائب، فإن صحت في الماضي صحت في اسم الفاعل أيضاً، وذلك نحو عور فهو عاور، وحول فهو حاور، وصيد البعير فهو صايد غير مهموز). قال الأستاذ محمد سعيد النعسان الحموي في شرحه (يجب أن يكتب نحو قائم وسائر وهائب بالياء، على حكم التخفيف، لأن قياس الهمزة في ذلك أن تسهل بين الهمزة والياء، فلذلك كتبت ياء، وأما إبدال الهمزة في ذلك ياء محضة فنصروا على أنه لحن، ومن ثم امتنع نقط الياء من قائم وسائر وهائب ونحوها).

وجاء في المخصص لابن سيده (٦/٢) : (ألا ترى أن عين فاعل ، مما هي فيه حرف علة لا تأتي إلا مهموزة) . قال الشنقيطي في شرح المخصص : (آتب الصواب أن يكتب بالهمز بعد المد ، على قاعدة ابدال عين الفاعل لمثل فعله ، همزة . وهي قاعدة مطردة لم يستثن منها حرف) . فتبين بهذا أنك تهتما كان ك (بائع) و (قائل) و (آتب) ، ولا تتلفظ بهمزته ياء صريحة البتة ، بل تسهل بينها وبين الياء فتتلفظ بها بين بين . وهو ما يسميه العلماء تلين الهمزة أو تخفيفها بين بين .

هذا وقد انفرد الشيخ نصر الهوريني في كتابه المطالع النصرية بإجازة قول القائل (آيب) بالياء الصريحة ، وتبعه فيه الشيخ حسين والي ، في كتابه الاملام ، ولا سند لهما فيما ذهبوا اليه من كلام العلماء ، كما بسطنا القول فيه ، وذكره الأستاذ محمد علي النجار في رسالته (اللغويات) .

وذهب صاحب الكليات الى جواز قول القائل (بايع) بالياء لأنه يائي ، دون (قائل) فانه بالهمز لأنه واوي ، قال : (فرقا بين الواوي واليائي - ١٥٨/٥) ، ولم أره في الأمهات .

واذا قيس اسم الفاعل من (جام) قيل (جائئ) بهمزتين . فلما ابدلوا من الهمزة الثانية ، وهي لام الفعل ، ياء ابقوا على الأولى فقالوا (جام) بالتثنية بعد حذف الياء ، ومؤنثه (جائية) . لكنهم صرحوا الهمزة الثانية في الاستعمال حينئذ . قال ابن جني في الخصائص (٤٠٦/١) : (وأنشدوا قوله :

فانك لا تدري متى الموت جائئـم اليك ولا ما يحدث الله في غدـ

قيل : أجل قد جاء هذا ، لكن الهمز الذي فيه عارض عن صفة صنعة . ألا ترى أن عين ، فاعل ، مما هي فيه حرف علة لا تأتي إلا المهموزة ، نحو قائم وبائع ، فاجتمعت همزة فاعل ، ولامه همزة ، فصححها بعضهم في الاستعمال) .

وأكد صاحب الهمع ثبوت همزة فاعل من مثل العين فقال (٢١٩/٢) : (وتبدل الهمزة أيضاً من كل ياء أو واو وقعت حينئذ لما يوازن فاعل وفاعلة . . نحو بائع وقائم أصلها بايع وقاوم) وفعلها باع وقام معل ، بخلاف ما لم يعمل فعله كصيد وعور فهو صايدوعاور فلا ابدال فيه) .

هذا وجاء في سر صناعة الاعراب لابن جني (٥٣/١) في ايضاح قولهم الهمزة المخففة أو همزة بين بين : (ومعنى قول سيبويه بين بين ، أي بين الهمزة وبين الحرف الذي منه حركتها ، ان كانت مفتوحة فهي بين الهمزة والألف ، وان كانت مكسورة فهي بين الهمزة والياء ، وان كانت مضمومة فهي بين الهمزة والواو . الا انها ليس لها تمكن الهمزة المحققة . وهي مع ما ذكرنا من أمرها في ضعفها وقلة تمكنها بزنة المحققة ، ولا تقع الهمزة المخففة ألا أبدأ لقربيها بالضعف من الساكن ، فالمفتوحة نحو قولك في سأل : سأل ، والمكسورة نحو قولك في سئم : سئم ، والمضمومة نحو قولك في لؤم : لؤم) .

□ ماثبتت الهمزة في جمعه خلافا للقياس □

إذا كان قياس ما اعتلت عين واحده بالواو أو الياء (أو بالف مقلوبة عنهما) أن يثبت حرف العلة في جمعه : خلافا لاسباب (رسائل) وباب (بائع وقائل) فقد حكى العلماء الفاظا خرجت عن قياس ما ذكرنا .

فقد نقلوا في جمع (مصيبة) : (مصابوب ومصائب) : والقياس (مصابوب) لأن الياء مقلوبة فيه عن الواو أصلا ، وليست زائدة كياء (لميلة) ليكون قياس جميعها (فعائل) . قال سيبويه في الكتاب (٣٦٧/٢) : (توهموا أن مصيبة فميلة وانما هي منفعة) . فقولهم (مصائب) إذا علسى توهم زيادة الياء في (مصيبة) وهو ما أسموه حديثا (القياس الخاطيء) . و (المصيبة) في الأصل (مصوبة) على (منفعة) . قال صاحب التاج : (قال أحمد بن يحيى مصيبة كانت في الأصل مصوبة ، ألحقوا حركة الواو على الصاد فأنكسرت ، وقلبوا الواو ياء بكسرة الصاد) . قال (ونقل شيخنا في الترشيع أن أصل المصيبة الرمية بالسهم ، ثم استعملت في كل نازلة) ، وقال في اللسان (قال الزجاج : أجمع النحويون على أنهم حكوا مصائب في جمع مصيبة بالهمزة جميعا ، وأجمعوا أن الاختيار مصابوب ، وانما مصائب عندهم من الشاذ) .

أقول ان (المصابوب) هو الأتيس ، لكن (المصائب) هو الأسير والأشهر . قال المرزوقي في شرح ديوان الحماسة (١٨٧٧) : (والمصائب جمع مصيبة ، وهي منفعة . وشبه مدتها بمدة فميلة وجمعت جميعها ، والقياس مصابوب ، وقد جاء ، ولكنه في الاستعمال دون مصائب ، وهذا مما شذ في القياس ، أغني مصائب . ومصابوب شاذ في الاستعمال مطرد في القياس) .

وقد أكد الرضي في شرح الشافية قياس (مصابوب) ، فجمع (مقببة) و (مريبة) اسم الفاعل من (أقام) و (أراب) ، على مقاوم ومرايب . ذلك أنك إذا وضعت (مقببة ومريبة) موضع الاسم فعدلت بهما عن الوصفية كما فعلت ب (مصيبة) صح تكسبرهما ، وقد كُسِّرا على (مفاعل) كما رأيت . قال ابن العاجب في الشافية (١٢٧/٣) : (وتقلبان همزة في نحو قائم وبائع الممثل فعله . ولم يفعلوه في باب معايش ومقاوم للفرق بينه وبين رسائل) ، فقال الرضي في شرحه (١٣٤/٣) : (قوله ولم يفعلوه في باب معايش ، أي فيما وقع بمد ألف الجمع ، فيه واو أو ياء ليست بمد زائدة ، سواء كانت أصلية ، كما في مقببة ومقاوم ، ومريبة ومرايب) .

□ المنائر والملائم والمزائد والمعائن والمعاش والمدائن □

وقالوا في جمع (المنارة) مناور ومنائر ، والقياس (مناور) لأنه متفعلة من النور . قال ابن جنى في الخصائص (١٤٥/٣) (وقالوا أيضاً منارة ومنائر ، وانما صوابها مناور لأن الألف عين ، وليست زائدة) . فهم توهموا زيادة الألف في (منارة) فعملوها على (رسالة) ورسائل . وقالوا في جمع (الملامة) ملاوم وملائم ، والقياس (ملاوم)

لأنه مفعلة من اللوم . قال الهمذاني صاحب الألفاظ (وما زلت أتجرع فيك الملائم والملاوم .
واللوائم أيضاً) . وقال عروة بن الورد ، وهو شاعر جاهلي :

إذا ما فاتني لم أستقله حياتي والملائم لا تفوت

وجاء في شرحه : قوله إذا ما فاتني ، أي الحق ، لم أستقله ، أي لا أقدر أن أرده ،
والملائم : يريد الملامة ، أي لم يفتني اللوم . قال محقق النديوان : (ومعنى البيت إذا لم
أقم بما يجب علي من الحق ندمت طول حياتي ، ولم أعدم من يلومني على تركه) .

وجمعوا (المزايدة) على المزاود لأنه من الزاد ، فعينه واو . قال ابن منظور (قال أبو
منصور المزايدة مفعلة من الزاد ، يزود فيها الماء) . وقد جمعت على (المزايد) أيضاً .
قال ابن منظور : (والمزايدة مفعلة من الزيادة والجمع مزايد) وجاء في جمعها
(المزايد) وهو شاذ . قال ابن جني في الخصائص (٣٣٣ / ١) : (من ذلك استنكارهم همز
مصائب ، وقالوا منارة ومناثر ، ومزايدة ومزائد ، فهمزوا ذلك في الشعر وغيره . وإنما
الصواب : زاد ومصاوب ومناور) . وجاء في جمع (الملوثة) الملائن ، فحملت على أنها
فعولة من (ممن) . قال صاحب المصباح : (والاسم المومن والمعانة أيضاً بالفتح ، ووزن
المعونة مفعلة بضم العين ، وبعضهم يجعل الميم أصنية ، ويقول هي مأخوذة من الماعون ، وهي
فعولة) . وفي اللسان نحو من ذلك .

وحكوا في جمع (المعيشة) المعاش والمعاش . أما المعاش فلأنه مفعلة من عاش
يعيش ، فالياء عين الفعل . وأن المعاش فلأنه فاعلة من معش ، والياء زائدة . قال صاحب
المصباح : (والمعاش والمعيشة مكسبان للإنسان الذي يعيش به والجمع المعاش . هذا على
قول الجمهور لأنه من عاش والميم زائدة ووزنه معاش مفاعل ، فلا يهمزونه ، وبه
قرأ السبعة . وقيل هو من معش فالميم أصلية ووزن معيش ومعيشة فمیل وفعيلة ، ووزن
معاش فمائل فتهمز ، وبه قرأ أبو جعفر المدني والأعرج) . وقال الرضي في شرح
الشافعية (وقد تهمز معاش تشبيهاً لمعيشة بفعيلة ، والأكثر ترك الهمز . وكذا قد تهمز
المناثر في جمع منارة تشبيهاً له بفعالة ، والفصيح المناور ، والتزم الهمز في المصائب
تشبيهاً لمصيبة بفعيلة) .

وقالوا في جمع (المدينة) المدائن والمدائن . فإذا جعلته من مدن بمعنى أقام كان
(فعيلة وفعائل) ، والجمع (مدائن) بالهمز ، وإذا جعلته من (دينت) أي ملكت فهي مدينة
أي مملوكة ، فالياء عين الفعل ، والجمع (مداين) بالياء . قال أبو الطيب في الأبدال
(٣١ / ٢) : (والمدينة عند بعضهم فعيلة من مدن بالمكان إذا أقام به ، سميت بذلك
لأن الناس يقيمون بها ، وقال آخرون : أنما وزنها : مفعولة ، من قولك دينت أي ملكت ،
فالمدينة : المملوكة ، وكل مدينة مملوكة) . ونحو من ذلك ما جاء في الصراح ، قال
الجوهري (ومن جعله مفعلة من قولك دين أي ملك لم يهمز كما لا يهمز معاش) .
فمفعولة في اليائي تصبغ بعد حذف الواو (مفعلة) .

□ جمع المكان والمسيل □

المكان بمعنى الموضع (مفعل) من الكون ، لكنهم جمعوه على امكنة كما جمع (فعال على أفعلة) نحو طعام وأطعمة . وقالوا اماكن وهو جمع الجمع . أما (المكانة) للمنزلة فقد جمعوه جمع تصحيح على مكانات ولم يكسروه . قال ابن منظور (قال ثعلب : يبطل أن يكون المكان فعلا ، لأن العرب تقول كن مكانك وقم مكانك . فدل هذا على أنه مصدر من كان أو موضع منه) . وقال الفيومي في مصباحه : (والمكان يذكر ليجمع على امكنة ، وأمكن قليلا ، ويؤنث بالهاء فيقال مكانة والجمع مكانات ، وهو موضع كون الشيء) . هذا هو المشهور . وجاء في التاج (والمكانة المنزلة عند مالك والجمع مكانات ولا يجمع جمع التكسير . . والمكان الموضع وجمعه امكنة كقذال وأقذلة ، وأماكن جمع الجمع) . فجمع المكان على امكنة وأماكن ، على توهم أصالة الميم ، والميم فيه مزيدة لأنه مفعل من الكون .

و (المسيل) إما (فاعل) فيجمع على مسلان كزغيف وزغفان وقضيبي وقضبان ، أو على أمسلة كزغيف وأرغفة أو مسلل كقضيبي وقضب ، وأما (مسفل) فلا يجمع الا على (مفاعل) أي (مسائل) فهو كالمدينة التي هي فعيلة أو مفعلة . قال الجوهري (ومسيل الماء موضع سيله والجمع مسایل ، ويجمع أيضا على مسلل وأمسله ومسلان ، كما قالوا : زغيف وزغف وأرغفة وزغفان ، ويقال للمسيل مسلل . .) وقال ابن جني (٢٧٩/٣) : (وأما مسيل فذهب بعضهم في قولهم في جمعه أمسله ، الى أنه من باب الغلط . وذلك لأنه أخذه من سال يسيل ، فهو عندهم على مسفل كالسير والمحيط ، وهد عندنا خير غلط ، لأنهم قالوا فيه : مسل ، وهذا يشهد بكون الميم فاء ، فأمسله ومسلان : أفعلة وفعلان كأجرة وجربان . .)

□ رأي المعدّنين في جمع مفعلة معتل العين على مفاعيل □

عرض الشيخ ظاهر خير الله الشويري لجمع (مفعلة) الأجوف ، في رسالته (المفعلة) ، فقال إن (المقالة والمقامة) من الواوي ، و (المنالة والمعابة) من اليائي ، وما مثلها ، مما صار الى (مفعلة) الأجوف ، بزيادة التاء ، لا تجمع جمع تكسير ، كما لا تجمع أصولها أي (المقال والمقام والمنال والمعاب) هذا الجمع . واعتل للمنع بأنها لو جمعت على (مقال ومقام ومنال ومعاب) لم يجر الاعلال على جمعها ، وقد جرى على واحدها ، خلافا للقاعدة . ولو كسرت على غير (مقال ومقام . .) لم يردّها جمع التكسير الى أصلها ، والقياس أن يردّها اليه ، فاقصر وأعلى جمعها بالألف والتاء .

أقول لا شك أن (المقال والمقامة والمنال والمعاب) قد أعلت بنقل حركة العين الى ما قبلها ، وقلب الواو والياء ألفا ، فإذا جمعت على (مقال ومقام . .) لم يجر الاعلال على الجمع ، وإنما يعدل عن اعلاله ويرد الى أصله للفرق بينه وبين باب رسائل . قال ابن الحاجب في الشافية (١٢٧/٣) : (وتقلبان همزة ، أي الواو والياء ، في نحو قائم وبائع

الممثل فعله . . . ولم يفعلوه في باب معايش ومقاوم ، للفرق بينه وبين رسائل (. هذا وإذا كان قد جاء في فقه اللغة أن (المعاييب) من الجموع التي لا يمرف لها واحد (٥٧٦) ، فقد جاء في المخصص لابن سيده (١٧٠ / ١٢) : (ابن السكيت هو العيب والمعاب والمعييب والمعاب ، والجمع عيوب ومعايب) . وجاء في نهج البلاغة (٢٣٢ / ٢) : (كانت لهم مقاوم المز وحلبات الفخر) ، كما جاء فيه (١٧٠ / ١) : (ولم تختلف في مقاوم الطاعة مناكبهم) . قال الشارح (المقاوم جمع مقام والمراد الصفوف) وأنه كذلك . وقال الأخطل :

واني لقوام مقاوم لمن يكن جرير ولا مولى جرير يقومها

وقد استشهد به ابن جني في خصائصه (١٤٥ / ٣) ، لما نحن فيه فقال (ومن الجيد قول الأخطل . .) . وجاء في الوسامة للقاضي الجرجاني (١٣٣) : (بل أفصل لك بين المراتب والمقاوم) . وعلى ذلك النص واستعمال الأوائل .

فاذا كان ما ذهب اليه الشيخ ظاهر خيراثة ردا لما جرى عليه النحاة وقننوه ، وخروجا عما اقتاسوا به وانتحوه في هذا الباب اعتمادا على ما حكى عن العرب ، فقد كان الوجه أن يشير الى سنده وحجته فيه . وهو قد استن بسنة النحاة حين اهتل للمنع بأن الأصل في جمع التكسير أن يعمل إذا أعل واحده ، وأن يرد المجموع الى أصله . على أن قوله إذا أعل المفرد أهل الجمع لا يجري على إطلاقه . فانك تجمع (الدار) وقد أعلت ، على (ديار) وهي معلقة أيضا . كذلك تجمع (ريثان) وقد أعل ، على (رواء) . وقد صححت فيه الواو ولم تمل . ذلك أن شرط الاعلال هنا أن تقع الواو عيناً لجمع تكسير صحيح اللام قبل كسرة ، وأن تمل في واحده . فاذا كانت اللام هي الممتلة وجب تصحيح الواو ك (ريان ورواء) . وهكذا صحح حرف الملة في (معايش ومقاول) كما صحح في (عشاير وجداول) ، لأن شرط الاعلال فيما جاء على مثال (مفاعل) وما وازنه ، أن يكون حرف الملة في واحدة مدة زائدة كصحيفة ورسالة ، فاذا كان متحركاً امتنع الابدال سواء كان الحرف الممثل أصلاً كمعاش ومقاوم أو ملحقاً كمشاير وجداول . قال الرضي في شرح الشافية (١٠٢ / ٣) : (وأما كون الواو والياء في الجمع الأقصى هما في واحدة مدتان زائدتان كمجائر وكبائر ، وذلك لتعدد الفرق بين المديتين الزائدتين وبين الواو والياء اللتين كان لهما في الواحد حركة ، سواء كانتا أصليتين كمقاوم ومعايش ، في جمع مقامة ومعيشة أو زائدتين ملحقين بالأصل كمشاير وجداول) .

قال الأستاذ ظاهر خيراثة (ولا يشكل المعاييب فانه جمع معيب لا جمع معاب) . أقول إذا كان المعيب هو اسم المفعول فلا يجمع على (معاييب) تكسيرا ، لما بيناه في الصفات . وإذا كان هو (مفعول) بكسر الميم اسماً كان أو مصدرأعلى رأي جماعة ، فانه يجمع على المعاييب كما لمع الذي هو مفعول بفتح العين ، ولا حاجة للاستاذ في التفريق بين جمعيهما . ولم يفرق ابن السكيت ، على ما حكاه ابن سيده في مخصصه (١٧٠ / ١٢) حين قال (هو العيب والمعاب والمعييب والمعاب ، والجمع عيوب ومعايب) .



وقد اعتل الأستاذ لمنع تكسير معاب فقال: (لأن مثل المقام والمقال والمنال والمعاب ينبغي في الأصل للواحد من النوع، والقام التي تلحقه تام الاخصيه . . محووظ في جمعه على صيغته للدلالة على معناه الوضعي وجمع الجمع الذي لا يغير صيغة المفرد ، اي بالالف والتاء ، توصلا للدلالة على التعدد مع مفدان الدلالة الوضعيه) . وكان الأستاذ يعني فيما تقدم من كلامه ، انه اذا جمع الواحد من (النوع) على حد تعبيره ، جمع سلامة ، حفظ عليه معناه الوضعي ، وكانت دلالة الجمع محض التعدد ، فادا كسر فقد معناه الوضعي . ولست ادري ما معوان الأستاذ فيما يورد ويأتي به . وكل ما يمكن ان يقال في هذا الصدد انك اذا جمعت ما كان للجنس (كالتمر والشجر) بقدرت اختلاف الأنواع فيه ، لأن اسم الجنس يقع على القليل والكثير ، فالأصل فيه ألا يجمع ، ولا فرق في هذا بين ان يكون الجمع جمع تكسير أو تصحيح . قال الجوهري في صحاحه : (الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير) ، وقال : (التمر اسم جنس الواحدة منها ثمرة والجمع تمرات بالتحريك ، وجمع التمر تمر وتمران بالضم ، ويراد به الأنواع ، لأن الجنس لا يجمع في الحقيقة) .

وقد ذهب الأستاذ في اعلال ما جمع على (مفاعل) وما مثله ، مذهبا خالف به النحاة فقال : (وقالوا ان همز مصائب من المصائب ، والصواب غير ما هروه ، وهو أن الواوي اذا كانت عينه سلمت في المفرد من القلب كالمؤمن والمثوبة ، تسلم أيضا في جمعه ، فيقال المؤمن والمثوب ، وان كانت قلبت في المفرد أيضا كالمنارة والمخاضة والمشاركة والمفارة ، يجوز في جمعها قلبها همزة وردها الى أصلها . وقد يبر عن الجمع بحذف تام الواحدة ، من ثم يقال : المنارات والمخاضات والمشاركات والمفارات ، والمنائر والمخاض والمشار والمفائر والمفائر ، والمناور والمخاوض والمشاوور والمفاور ، والمنار والمخاض والمشار والمفائر) . والذي يفهم من كلامه هذا أن ما جمعه العلماء شاذا كمناثر مثلا اعتمدوه هو قياسا فقال (مخاض ومناثر ومفائر) ، ولكن ما بيئته في هذا وما حاجته ؟ وقد أضاف الى هذا قوله (وان كانت قلبت في المفرد ياء كالمصيبة فيتم قلبها في الجمع همزة لبعدها عن أصلها كل البعد فيقال المصائب لا غير) . أقول قد جعل ابن جني همز مصائب شاذا كما فعل سواه ، لكنه حاول أن يعتل لهذا الشذوذ بأن الياء في (مصيبة) وان لم تكن زائدة فانها ليست بالأصل على كل حال ، لأنها بدل من (الواو) في (مصوبة) . لكن الاعتلال للشذوذ ، أو الاعتذار من الخطأ شيء ، وجعله قياسا شيء آخر . قال ابن جني في الخصائص (٢٧٧/٣) : (ومن ذلك همز مصائب ، وهو غلط منهم . .) ثم قال : (وكان الذي استهوى في تشبيه ياء مصيبة بياء صحيفة أنها ، وان لم تكن زائدة ، فانها ليست على التحصيل بأصل ، وانما هي بدل من الأصل ، والبدل من الأصل ليس أصلا ، وقد عومل لذلك معاملة الزائد) .

فاذا كان هذا هو الذي أوحى الى الأستاذ أن يقول ما قال ، ويقيس على ما اعتل له بوجه من الوجوه ، فليس كل ما أمكن الاعتلال له بجائز أن يقاس عليه . واذا صح الأخذ بما اعتل به ابن جني في توجيه همز (المصائب) للقياس عليه ، فقد جاز جمع (المخالة) على مخائل بالهمز أيضا ، وقد منعه الأستاذ نفسه فقال : (وأما اليائي فيطرد في جمعه تكسيرا ، سلامة عينه سواء كانت قلبت في المفرد ألفا كالمخالة اذا اعتلت بنقل الحركة عنها فقط

كالعيشة، أو لم يلحقها من ذلك شيء كالشيخة، ومن ثم يقال المغايل والمغايش والمشايع بالياء في جميعها) . فما باله يفرق بين السواوي واليائي في هذا ، فيجيز منائر قياسا ولا يجيز مخائل ؟ بل ما باله يفرق ولا يمتثل للتفريق ؟ ولا يخفى أن (المصائب) مما اطرده في الاستعمال ، وشذ في القياس ، وهو لو قل في الاستعمال وصح في القياس لكان طرد المسألة عليه ، مقبولا غير مأبى ، وإن كان ما كثر استعماله وقوي قياسه أولى منه وأجوى .

هذا و (المخالة) على مفعلة بالفتح ، مصدر (خال) ، وكذلك (المخيلة) على مفعلة بالكسر ، ومعناها (المظنة) ، ويجمعان على (مخايل) ، كما يجمع عليه (مخيلة) اسم فاعل من أخال و (مخيلة) بفتح الأول اسم المفعول ، وقد أسميت بهما (السحابة) تحسبها ماطر . قال الجوهري : (وقد أخالت السحابة وأخيلتها إذا رأيتها مخيلة للمطر) بضم الميم . وقال صاحب المصباح : (وأخال الشيء بالآل إذا التبس واشتبه ، وأخالت السحابة إذا رأيتها وقد ظهرت فيها دلائل المطر فحسبتها ماطرة فهي مخيلة بالضم اسم فاعل ، ومخيلة بالفتح اسم مفعول لأنها أحسبتك فحسبتها ، وهذا كما يقال مرض مخيف بالضم اسم فاعل لأنه أخاف الناس ، ومخوف بالفتح لأنهم خافوه) . وأردف (وعلى هذا يقال : رأيت مخيلة بالضم لأن القرينة أخالت أي أحسبت غيرها ، ومخيلة بالفتح اسم مفعول لأنك ظننتها) . قال خنودج بن خندج :

متى أرى الصبح قد لاحت مغايله والليل قد منعت عنه السراييل

قال المرزوقي في شرح الحماسة (١٨٣٠) : (ومغايله ما يتبين به دنوه) .

* * *

وقد عرض لما نحن فيه الدكتور مصطفى جواد في كتابه (قل ولا تقل) فأوجز القول فيه وخلص إلى أنه (لم يشذ من كلمات الواو ، وهي الوف ، إلا مصائب لأنها من أصاب يصيب ، ومنهم من يقول مصابوب على القياس . . والامتناع جمع المنارة ، ومنهم من يقول المناور على الأصل) . والصحيح أن ما شذ من الواوي ليس (مصائب) في جمع مصيبة ، و (منائر) في جمع منارة حسب ، فقد رأيت أننا ذكرنا من ذلك (المزايدة والمزائد) و (المعونة والمعنات) و (الملامة والملائم) . . لكنه نادر على كل حال .

* * *

وعرض لما نحن في سبيله الأستاذ محمد المدناني في معجمه (الأخطاء الشائعة) فأوجز جمع (مصير) على (مصاير) ، كما أوجب (مغاور) ولم يجز (مغاير) ، وقد أوجز فقال : (ويقولون اختبؤوا في مغاير الجبل والصواب اختبؤوا في مغاور الجبل أو مغاراته . وجاء في الآية ٥٨ / من سورة التوبة : لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مدخلا ، لوثوا إليه) . ولا شك أن (المغاور) هو الصواب كما أسلفنا ، ولكن هل يقع جمعا للمغار والمغارة ؟ والمغارات جمع المغارة ، ولكن هل تصح جمعا للمغار أيضا ؟

أما أن (المناور) بالواو دون الياء فذلك أنه من الغور ، أما واحده فانه المغار أو المغارة ، كما فصلناه ، وهو القياس . قال الجوهري (والمغار كالكهف في الجبل والجمع الغيران ، والمغار مثل الغار ، وكذلك المغارة) فجعل المغار كالمغارة في دلالة ، لكنه استدرك فانزله منزلة الجمع فقال (وربما سموا مكائس الطلبة مغاراً) .

وجاء (المنار) جمعاً (للمنارة) أيضاً . ففي الحديث (لمن الله من غير منار الأرض) قال ابن الأثير في النهاية (المنار جمع المنارة ، وهي العلامة تجعل بين العدين ، ومنار الحرم أعلامه) . وجاء فيه أيضاً (أن للإسلام صوى ومنارا أي علامات وشرائع يعرف بها) . وفي الأساس : (وهدم فلان منار المساجد : جمع المنارة) .

ويبدو أن ما جاء ك (مغار ومنار ومخاض) من قبيل اسم الجنس ، يقع على القليل والكثير ، ويأتي واحده بالتاء فيقال (مغارة ومنارة ومخاضة) ولو أن الأصل في اسم الجنس أن يكون من المخلوقات . قال الرضي في شرح الشافية (١٩٣/٢) : (اعلم أن الاسم الذي يقع على القليل والكثير ، بلفظ المفرد ، فإذا قصد التنصيص على المفردجيء فيه بالتاء ، يسمى اسم الجنس) . وقال (١٩٩/٢) : (والأغلب في الاسم الذي يكون التنصيص على الواحد فيه بالتاء ، أن يكون في المخلوقات دون المصنوعات ، قالوا : لأن المخلوقات كثيراً ما يخلقها الله سجية ، يعني جملة ، كالتمر والتفاح فيوضع للجنس اسم ، ثم إن احتيج فيه إلى المفرد أدخل فيه التاء . وأما المصنوعات فمفردة ما يتقدم على مجموعها ، ففي اللفظ أيضاً يقدم فردها على جمعها ، وفيه نظر . لأن المفرد من التاء من الأسماء المذكورة ليس موضوعاً للجمع كما توهموا حتى يستقيم تعليلهم ، بل هو لمجرد الماهية سواء مع القلة أو الكثرة) . وقال أيضاً : (وليس أسماء الأجناس التي واحدتها بالتاء قياساً ، إلا في المصادر نحو ضربة وضرب ، ونصرة ونصر) . وقال في شرح الكافية (١٧٨/٢) : (ويخرج أيضاً اسم الجنس ، أي الذي يكون الفرق بينه وبين مفردة إما بالتاء نحو ثمرة وتمر ، أو بالياء نحو رومي وروم . وذلك لأنها لا تدل على أحاد ، إذ اللفظ لم يوضع للأحاد ، بل وضع لما فيه الماهية المعينة ، سواء كان واحداً أو مثني أو جمعاً) . وقد رأيت إلى قول الجوهري (والمغار مثل الغار) فدل بالمغار على الواحد ، وإلى قوله (والمنار علم الطريق) فجعل المنار للواحد أيضاً . وكذا (المخاض) ، فقد نص الصحاح واللسان والقاموس والتاج على أنه جمع . ولكن نص على مجيئه واحداً أيضاً . قال صاحب اللسان (والمخاض من النهر الكبير الموضع الذي يتخوض مأؤه فيخاض عند العبور عليه ، ويقال المخاضة بالهاء أيضاً) ، فاعتد (المخاض) و (المخاضة) سواء .

جمع المذكر من أسماء ما لا يعقل بالآلف والتاء

أسماع هو أم قياس

يجمع (المغار والمغارة) على (مغاور) قياساً ، كما يجمع (المغارة) بالتاء على (مغارات) ، ولكن هل يصح المغارات جمعاً (مغار) ؟

المفار مفعل من غار يغور ، فقياس جمعه (مفاور) لا مفارات . فما جمع بالألف والتاء من مذكر ما لا يعقل انما هو الوصف اطرادا . اما الاسم فما اتفق من جمعه بالألف والتاء فهو متروك للسمع . وقد عاب النقاد على المتنبي جمعه بوقا على بوقات في غير ضرورة ، اذ قال :

اذا كان بعض الناس سيفاً للدولة ففي الناس بوقات لها وطبول

ذلك أن (بوقاً) وزان فعل بضم الفاء ، وبابه افعال في أقل العدد و (فعول) في أكثره أما جمعه بالألف والتاء فلا يسوغ حتى يُسمع عنهم كما سمع جمع حُمَامٍ وساباطوخان وسجل وخیال ورمضان وشعبان وشوال وسواها ، على حُمَامات وساباطات وخانات وهكذا . . .

وعاب الحريري في (درة النواص) جمع (جوالق) على جوالقات ، فقال : (ويقولون جمع جوالق جوالقات فيخطئون فيه لأن القياس المطرد ألا تجمع أسماء الجنس المذكر بالألف والتاء ، وانما أشدت العرب عن هذا القياس أسماء جعلتها بالألف والتاء تعويضاً لأكثرها عن تكسيها وهي حُمَامٌ . . وجواب وسجل ومفام . . وجمع ذلك مما شذ عن الأصول ، ولا يستعمل فيه غير المعصور المنقول ، ولذلك عيب على المتنبي جمعه بوقا على بوقات . .)

وقال الخفاجي في شرحه للدرة (الجوالق للفرادة معرب من كواله ، وفي القاموس هو بكسر الجيم واللام ، وبضم الجيم وفتح اللام وكسرهما ، وجمعه جوالق كصحائف وجواليق وجوالقات . . . ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ، فلا عبرة بانكار المصنف) أي الحريري صاحب الدرة .

فأنت ترى أن الخفاجي قد أقر قول الحريري في أن ما جمع من المذكر بالألف والتاء معلق على السماع حين أورد حكاية القاموس في جمع جوالق على جوالقات ، وقال : (من حفظ حجة على من لم يحفظ) .

ثم أشار الى أن من العلماء من أقر حكاية (بوقات) ، كما نص على حكاية (جوالقات) ، فقال :

(قال الواحدي البوق جاء في كلام العرب ، وجمعه بوقات وان كان مذكراً كحُمَامٍ وحُمَامات ، فقد عرفت أنه سمع جمعه . .)

هذا وفي كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني (٢٣٣) ما يؤكد التمويل على السماع في جمع المذكر من أسماء ما لا يعقل بالألف والتاء ، ونحو منه ما جاء في كتاب الهمع (٢٣/١) وهو مذهب الجمهور . على أن من النعاة من جملة قياساً . فقد جاء في شرح الخفاجي (وخیالات كما قال الكندي يجوز أن يكون جمع خيالة وهو الأصل ، أو جمع خیال : وهو القياس في جمع ما لا يعقل) .

وقال ابن جنى في المحتسب حول قوله تعالى (لو يعدون ملجأ أو مفارات أو مدخلا
لؤلثوا اليه وهم يجمعون - التوبة/ ٥٨) : (٢٩٥/١) : (ومن ذلك قراءة الناس
مفارات بفتح الميم ، وقراء سعد بن عبدالله بن عوف مفارات بالضم . قال أبو الفتح : أما
مفارات بالفتح على قراءة الناس فجمع مفارة أو مفار . وجاز أن يجمع مفار بالتاء ، وإن
كان مذكراً لأنه لا يعقل ، ومثله إوان وإوانات وجمع سبطر وجمال سبطرات وحمام
وحمامات . وقد ذكرنا هذا ونحوه في تفسير ديوان المتنبي عند قوله : ففي الناس بوقات
لها وطبول ، ومفار مفعول من غار الشيء ويفور . وأما مفارات بضم الأول فجمع مفار ، وليس
من أغرت على العدو ولكنه من غار الشيء ويفور وأغرته أنا أغريه كقولك غاب يغيب
وأغيبته ، فكانه لو يجدون ملجأ أو أمكنة يفرون فيها أشخاصهم ويسترون أنفسهم
وهذا واضح) .

فانت ترى أن ابن جنى أجاز جمع (مفار) على (مفارات) . كما أجاز جمع بوق على
بوقات ، ولو لم يسمع ، حين أساغ جمع ما لا يعقل بالألف والتاء ولو مذكراً .

وأما أبو حيان صاحب البحر المحيط ، فإنه جعل (المفارات) جمع مفارة ولم يزد .
قال أبو حيان (٥٤/٥) : (والمفارات جمع مفارة ، وهي الفار ويجمع على غيران بني
من غار يفور إذا دخل ، مفعلة للمكان كقولهم مزرعة ، وقيل المفارة السرب تحت الأرض
كنفق اليربوع) .

ومن خالف الجمهور فجمع أسماء ما لا يعقل بالألف والتاء ، ولو كان مذكراً ، ولم
يلقه على سماع ، ابن الأنباري . قال صاحب المصباح (في مادة ابن) : (قال ابن الأنباري :
واعلم أن جمع غير الناس بمنزلة جمع المرأة من الناس ، تقول فيه منزل ومنزلات ، ومصلى
ومصليات) أي أن جمعك ما لا يعقل يكون بالألف والتاء كجمع الاسم المؤنث فمنزل على
منزلات ومصلى على مصليات .

واتفق في الشعر جمع (علق) على علقات ، و (نجدات) ، فقد جاء في كتاب
الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني (٢٣٤) :

تكنفنا الأعداء من كل جانب لينزعوا علقاتنا ثم يربعوا

فجمع علقاً على علقات ، وهو لأوس بن حجر ، وأنشد لغيره :

يرى عيسا يسودهن ماء من النجدات يحلبها الذميل

فجمع نجداً على نجدات .

□ الفول بقياس جمع المذكر مما لا يعقل بالالف والتاء بشروط معددة □

على أن من العلماء من أجاز جمع ما لا يعقل بالالف والتاء ، ولو مذكراً ، لكنه قيّد ولم ينطلق . فقد جاء في كتاب الوساطة (٤٢٣) : (قال المحتج ليس هذا من الباب الذي ذكرته ، وليس بجار مجرى الشاذ والناذر ، بل قياس مستمر في جميع ما لا يوجد له مثال القلة من المذكر) .

وجاء في الهمع (٢٣/١) : (وأشد منه جمع بعض المذكرات الجامدة المجردة كسرادات وحمامات ومسامات . وذهب قوم منهم ابن عصفور إلى جواز قياس جمع المكسر ، من المذكر والمؤنث ، الذي لم يكسر ، اسماً كان أو صفة . . . فان كسر امتنع قياساً . لذلك لعنوا أبا الطيب في قوله : ففي الناس بوقات لها وطبول) . ففي قول المحتج عن المتنبي جواز جمع المذكر غير العاقل بالالف والتاء إذا لم يرد له جمع فلة ، وفي قول ابن عصفور ومن معه سواهم جمع المؤنث السالم لما لم يسمع له جمع تكسير . والأعدل حقاً ألا يطلق جمع ما لا يعقل بالالف والتاء إذا كان مذكراً ، ولا اجزأنا جمع (مال) على مالات ، كما جاء في الوساطة ، وجمع (قلم) على (قلمات) كما أشار إليه الاستاذ عباس حسن ، و (بيت) على بيتات كما استقبحه الدكتور الشيخ عبدالرحمن تاج ، على ما جاء في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة . وكل ما يمكن أن يضاف إلى ما ذهب الجمهور في تعليق هذا الجمع على السماع ، أن يباح جمع ما لا يعقل ولو مذكراً بالالف والتاء ، إذا لم يرد له جمع تكسير ، ولم يكن على قياس مطرد من التكسير . قال القاضي الجرجاني في الوساطة (٣٣٢) : (وقال المحتج عنه أن أصل الجمع التانيث ، ولذلك جاء ما جاء منه بالتاء ، وإن كان في الأصل مذكراً ، قال : فمن جمع اسماً لم يجد عن العرب جمعه فأجراه على الأصل ، لم يسغ الرد عليه ، ولم يجز أن ينسب إلى الخطأ لعله و - بوق - اسم أعجمي تكلمت به العرب ولم يحفظ عنهم جمعه ، فلما احتاج المولدون إليه أجروه على أصل الجموع وتبعوا فيه عادة العرب في الأسماء المنقولة عن الأسماء الأعجمية نحو سرادق وسرادقات وساباط وساباطات وخان وخانات وهارون وهارونات وإوان وإوانات ، فعدلوا بجميع هذه الأبنية عن أصول قياسها وألحقوها بأصل الجمع وغلبوا فيها التانيث . ولولا ذلك لما جاز في - خان - وهو مثل مال أن يجمع خانات ، كما لا يقال مال ومالات ، ولا في إوان وهو مثل جراب .) وفي هذا إشارة إلى أن العرب لم تجمع (بوقاً) على (أبواق) فجمع على بوقات ، خلافاً لما جاء في الهمع .

□ جمع المفار على المفارات □

مفار هو مفعّل بفتح الأول فبابه التكسير على مغاور بوّزن مفاعل ، هذا هو الأصل . وقد ذهب ابن جني إلى جواز جمعه على مفارات ، كما قال بجمع مفار بضم الأول على مفارات أيضاً . وقد جاء (المطار) مصدر الطار ، واعتد اسم مكان أيضاً على ما في النهاية واللسان والدر النثر . والعرب تجيز الفتح والكسر ما هنا ، في المصادر والأسماء جميعاً . فإذا ثبت (المطار) اسم موضع من (طار) أنيجمع على (مطاير) قياساً أم يباح في جمعه

(المطارات) كما دار على الألسنة واستفاض، عملا بما ذهب إليه ابن جنى ، في جمع مغاز
بفتح الاول على مغازات بالفتح ، وجمع مغاز بضم الاول ، على مغازات بالضم ؟

اقول ثم وجه يمكن اعتماده في جمع ما كان كمطار ومغاز من اسماء المكان جمع مؤنث
سالما ، ولو كان بابيه التفسير في الأصل . ذلك أن يحمل على أنه وصف ، والوصف بمسير
العاقل انما يجمع بالالف والتاء . وقد قيل في تحليل جمع المصنر جمع تصحيح ، ان فيه
معنى الصفة . فاسم المكان كالمصنر من هذه الجهة . . . فاذا كان الكتييب على هيئة التصنير،
هو الكتاب الصغير ، فالمطار هو الموضع المطير فيه ، والمغاز هو المكان المغور فيه .

واذا كان المصنر واسم المكان اسمين في الأصل ، تضمننا معنى الوصف فعوملا في الجمع
معانته الوصف ، فالصفة الغالبة ضارعتهما في انها تقوم مقام الصفة والموصوف ، لكنها
صفة في الأصل انزلت منزلة الاسماء ، فوملت معاملتها في الجمع ايضا .

وقد ذكر الرضي في شرح الكافية أن المصنر كالوصف يجمع جمع تصحيح . فالمصنر
لما لا يعقل جمعه بالالف والتاء ولما يعقل بالالف والتون . وهو يفترق عن الوصف من
حيث ان الوصف لا يدل على موصوف معين كالضارب والمضروب والطويل والبصري .
قال الرضي في شرح الكافية (١٨١/٢) : (والوصف الذي يجمع بالواو والتون اسم
الفاعل واسم المفعول وابنية المبالغة الا ما يستثنى ، والصفة المشبهة والمنسوب والمصنر
نحو رَجِيلُونَ . الا أن المصنر يخالف لسائر الصفات من حيث لا يجري على الموصوف
جريها ، وانما لم يجر لأن جري الصفات عليه، انما كان لعدم دلالتها على الموصوف المعين ،
كالضارب والمضروب والطويل والبصري ، فانها لا تدل على موصوف معين . واما المصنر
فانه دال على الصفة والموصوف المعين معا ، اذ معنى رَجِيل رجل صغير . . . وهكذا كل
صفة تدل على الوصف المعين لا يذكر قبلهما كالصفات الغالبة) .

وفي جمع المصنر جمع تصحيح لتحليل آخر، هو العرص على سلامة صيغة المفرد . ولو
جمع جمع تكسير لغابت هذه الصيغة . قال الخفاجي في شرح الدرة (جمع المصنر بالالف
والتاء نحو ثوبيات ودرهيمات ، علله المصنف بأنه بمنزلة صفات ما لا يعقل ، وهي تجمع
كذلك . . . وعلله غيره بأنه اذا جمع كذلك لتسلم علامة التصنير ، ولو كسرت لزالَتْ ،
وجعلوا ما لا يعقل في حكم المؤنث ، ولكل وجهة) .

اقول لك أن تقول في جمع اسم المكان بالالف والتاء ما قاله الخفاجي في جمع المصنر،
فان التفادي من اللبس حينا ، مؤذن بإشار جمع اسم المكان هذا الجمع ، ولو كسرت
تكسيرا لاجتمع غير مفرد من أسماء الأمكنة ، على جمع واحد ، كتكسريك (المشفى
والمستشفى) على مشاف ، ذلك أن ما زاد على أربعة أحرف مما يراد تكسيه على صيغة
منتهى الجموع ، يحذف منه ما تختل معه صيغة هذا الجمع

★ ★ ★

وهكذا كان الأعدل أن يعلق جمع المذكور ما لا يعقل بالالف والتاء ، على السماع
عامة ، وإن يباح قياسه فيما لم يسمع في قياسه جمع من جموع التكسير ، وفيما يؤثر في جمعه
سلامة المفرد من أسماء الأمكنة متعا للبس .

التراث العربي المخطوط بين ماضيه وحاضره

د. جويج ميخائيل كرجاج

تعرف البشرية ، عبر تاريخها القديم ، أمة غنية بانتاجها المخطوط ، وشغوفة بالعلم والمعرفة ، وحريصة على اقتناء الكتب مثلما عرفت أمة العرب . فقد قدمت هذه الأمة من المعارف والعلوم والفنون ، من خلال مصنفاتها الغزيرة ، ما يدعو فعلا الى العجب والاعجاب ، ويلقي على كواهل الجيل العربي المعاصر مسؤوليات ضخمة حيال احياء هذه المصنفات ، فهل تتساعد هذه الكواهل فيما بينها لتنهض بتلك المسؤوليات ، أم تظل متناحرة متنافرة أو مهملة سائرة ، فتترك ثروة الأجداد تتكفن أكثر فاكثر بفجار الاهیال، وتندثر بدثار النسيان ، وتندثر تحت عوادي الزمان والانسان ؟

قد يبدو من المفيد والمثير معا أن نكشف عن بريق تلك الثروة المخطوطة الهائلة ، ليرى الكثيرون قيمة تلك الثروة ومدى الجهد والجلد والوقت الذي صرفه المصنفون العرب القدامى في سبيل تحقيقها . وليتحسسوا جيدا مدى التقصير والاهیال وسوء المعاملة التي لقيها ويلقاها التراث العربي المخطوط على أيدي وارثيه .

يقدر المشتغلون بالتراث عدد المخطوطات بحوالي ثلاثة ملايين مخطوطة متبقية حتى الآن من أصل بضعة ملايين كتبها العرب منذ لجؤهم الى التدوين في القرن الهجري الأول وحتى بمید ظهور الطباعة .

واننا نتساءل مع الدكتور صلاح الدين المنجد : كم يكون عدد المصنفات العربية المخطوطة لو وصلت الينا كاملة قبل الفتن والثورات والحروب ، وقبل الجهل الذي أصابنا بضعة قرون ؟ ان لدينا اليوم ثلاثة ملايين مخطوطة يمكننا أن نسقط مليوناً منها

على أنه مكرر ، فقد يوجد من الكتاب نسختان أو عشر نسخ . ويمكننا أن نسقط مليوناً آخر على أنه ذو قيمة ضئيلة ، لا أصالة فيه قائم على النقل من الكتب التي ألغت من قبل . يبقى عندنا مليون كتاب فيها خلاصة الحضارة العربية في مختلف ألوانها ووجوهها ، من القرن الثامن الى السابع عشر . هل تستطيعون أن تتصوروا كم يقدم هذا المليون من المخطوطات من الأفكار ؟ لو قدم كل كتاب فكرة واحدة أصيلة لكان لدينا مليون فكرة وهذا شيء مضخم .

ان تقديرنا لعدد المخطوطات هو ، بالطبع ، تقدير غير دقيق تماماً ، والعاملون في حقن التحقيق ونشر الكتب مختلفون في عدد المخطوطات العربية الباقية ، لكن هذا العدد لا ينقص عن المليونين ، وليس بمقدور أحد حتى الآن أن يحدده تحديداً مطابقاً أو ملاصقاً للواقع ، لأن هذه المخطوطات لم تفهرس جميعاً ، فهناك الكثير من مكتبات العالم لم تفهرس فيها المخطوطات العربية ، وهناك مكتبات المساجد والأديرة والمكتبات الخاصة التي تضم مخطوطات عربية لا يعرف عددها ، لذلك ، فالتقدير يفتقر الى الاحصاء ، وهو بالتالي يستدعي القيام بشئ هذا الاحصاء الشامل ، تنفذه أجهزة متكئة على صعيدي الكفاءة والامكانيات المادية ، وعلى مستوى جميع الدول العربية .

واما نسبة ما طبع من مخطوطات عربية فلم تتعد « جزءاً من عشر مجموعه » كما يقول البعض ، وهي على قول البعض الآخر : « ضئيلة جداً بالقياس الى عدد المخطوطات » .
والحقيقة أن الحديث في هذا المجال لا يمكن أن يؤتي ثماراً ، لأن المخطوطات مجهولة العدد ، وكذلك المطبوعات ، فكما أن التقصير والاهمال حاصلان في احصاء المخطوطات فهما أيضاً حاصلان في احصاء المطبوعات .

ومع ما لفهرسة المخطوطات من أهمية بالغة في تحديد حجم تلك المخطوطات وفي تحديد أماكنها ، وفي تسهيل عمل المحققين ، وفي تجنب نشر مخطوطات لا تستند الى جميع نسخها ، ومع ما لفهرسة المطبوعات من دور فعال في معرفة المخطوطات المطبوعة ، تجنباً لتكرار نشر المخطوطات غير مرة وخاصة اذا كان النشر متسماً بالدقة والأمانة ومتبعاً أصول التحقيق وقواعد النشر ، فان عملية احياء التراث يجب أن تستمر ، والكنوز الدفينة يجب أن ترى النور دون أن يقف عدم فهرسة المخطوطات والمطبوعات عائقاً مانعاً أمام المحققين ، بالرغم من المتاعب والمعاذير . ولو كانت للعرب خطة تتسم بالمنهجية والتنسيق المتكامل لوضعوا سلم أولويات للوسائل الواجب اعتمادها توصلاً الى نشر التراث العربي المخطوط ، فبدؤوا بفهرسة المخطوطات العربية فهرسة مركزية بمعنى أن هذه الفهرسة تزود المحقق بجميع المعلومات التفصيلية الخاصة بكل مخطوطة (عنوان المخطوطة ، اسم المؤلف ، عدد نسخ المخطوطة ، أماكن وجود كل منها ، أرقام تصنيفها ، اسم ناسخ كل منها ، تاريخ النسخ . . .) تلي ذلك فهرسة المخطوطات العربية المطبوعة فهرسة مركزية أيضاً تزود المحقق بالمعلومات الكافية عن كل مخطوطة مطبوعة (اسم المحقق أو المحققين ، مكان وتاريخ الطبع ، رقم الطبعة) .

وهكذا لا يُقدم المحقق على تحقيق المخطوط اذا عرف أن غيره سبقه الى تحقيقه

تحقيقاً علمياً أو اذا عرف أيضاً أن هناك نسخاً خطية أخرى للمخطوط غير تلك التي يعرفها أو هي بين يديه . وبهذا ، لا تظهر كتب محققة غير مرة وفي غير بلد عربي أو أجنبي ، ولا يهدر الجهد والوقت سدى ، كذلك ، لا يضطر المحقق الى أن يعيد تحقيق الكتاب مرة ثانية اذا فوجيء بظهور نسخ خطية اضافية على جانب كبير من الأهمية ، وان حدث ذلك فسيكون نادراً بفضل توفر الفهرسة المركزية للمخطوطات العربية التي من شأنها ارشاده الى أماكن جميع النسخ ، باستثناء النسخ التي يملكها أفراد يسكنون عن ذكرها ، ولا تظهر الا تحت ظروف وسوانح .

ان نشر المخطوطات لا يمكن أن يكون علمياً وموضع ثقة الا اذا اعتمد المحقق الأصول والقواعد المتبعة في التحقيق والنشر . لأن استبدال حروف المطبعة بحروف الناسخ لا يعني اطلاقاً ان الناشر كان أميناً على نص المؤلف ، ويبدو وهم الناشر في ذلك من خلال ما يمكن أن يقع فيه الناسخ من كلام دخيل على نص المؤلف أو من خلال ما يسقطه من كلام المؤلف أو من خلال ما يشوهه الناسخ من كلمات كان يقرأها على غير حقيقتها أو كان يستبدل أخرى بها ظناً منه أنه يحسن النص ، أو تعمداً منه في الاساءة الى النص تبعاً لموقفه من المؤلف في الإيجاب أو السلب .

أما تاريخ بدء التحقيق عند العرب فاختلف الباحثون في تحديده ، ويغلب الظن أن تكون محاولات الأولى قد بدأت في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر أو العشرين . ويبدو أن اختلافهم ماله الى تباين نظريتهم الى مفهومهم لمعنى النشر أو التحقيق . فاذا انحصر معنى النشر في تحويل مخطوط الى مطبوع ، فزمن نشر المخطوطات من هذه الزاوية لازم ظهور الطباعة العربية في المشرق العربي (أول مطبعة عربية ظهرت في حلب سنة ١٧٠٢ م . وفي لبنان سنة ١٧٣٣ م . وفي مصر سنة ١٨٢١ م . وفي العراق وفلسطين سنة ١٨٣٠ م .) وإذا كان النشر يعني تصحيح الأخطاء الإملائية وشرح الفواض من المعاني واعتماد النسخة الواحدة لمخطوط متعدد النسخات فزمن نشر التراث العربي يعود الى القرن التاسع عشر ، وإذا كان المقصود اتباع القواعد العلمية الدقيقة في التحقيق ، كما عرفها الغرب ومعظم المستشرقين وبعض المحققين العرب فزمن النشر يكون منذ أوائل هذا القرن .

وأما عملية طبع الكتب قبل هذا القرن ، فلا تستحق تسميتها « محاولات نشر أو تحقيق » ، لأنها في الواقع تفتقر الى الحد الأدنى من أصول النشر ، وما طبع قبل هذا القرن هو بحاجة الى تحقيق ، وهو ، مع ذلك ، يمد خطوة لا مفر منها لأي تراث ، ولا شك في أن حافز تلك الخطوة وما أعقبها من محاولات نشر كان ظهور الطباعة .

وحركة احياء التراث العربي المبنية على أسس ومبادئ علمية بدأت بفهرسة الكثير من المخطوطات العربية على أيدٍ لبنانية ، كما بدأت بتحقيق ونشر بعض هذه المخطوطات على أيدٍ لبنانية أيضاً ، ومن أبرز من عمل على نشر التراث العربي نشر أعلاماً موثقاً الأب لويس شيخو الذي حقق

على سبيل المثال : « تهذيب الألفاظ » لابن السكيت ، « والبلغة في شذور اللغة » و« حماسة البحري » و « شرح ديوان النخسाम » . ومن البارزين أيضاً الأب أنطون صالحاني الذي نشر كتاب « تاريخ مختصر الدول » لابن المبري ، و « ديوان الأخطل » وغيرهما من النفائس العربية القديمة . ومن الذين صرفوا حياتهم لحياء العربية ونصرة تراثها الأب انستاس ماري الكرمللي الذي ولد في بكفيا ببلبنان ، وعاش في العراق ريث وهب نفسه لخدمة اللغة العربية وأدائها القديمة .

أما في مصر فيرجع الفضل في اتخاذ الخطوة الأولى في التحقيق والنشر الى أحمد زكي باشا الذي حقق كتاب « أنساب الغيل » وكتاب « الاصنام » لابن الكلبي ، فكان عمله هذا فاتحة تقدم لجهة تقديم النص وضبطه والتعليق عليه وشرح غامضه والعاق الفهارس التحليلية به ، واستخدام علامات الترقيم الحديثة .

بعد ذلك توالى تحقيق الكتب التراثية في مختلف الأقطار العربية ، وخاصة في مصر والعراق وسوريا ولبنان والكويت . وكان توالي ظهور الكتب المحققة على مستويين : مستوى أفراد ، ومستوى هيئات خاصة وعامة .

وهنا ، نشير الى أن مبادرة الباحثين الأفراد في مجال التحقيق كانت أسبق من مبادرة اللجان أو المجالس أو الهيئات الخاصة والعامة . وهذا الأمر أصبح مسلماً به في أكثر من مجال، فرأينا أن معظم المخطوطات تحقق على صعيد أفراد ، حتى برزت أسماء كثيرة من المحققين، لكن هذه الأسماء ما لبثت أن دخلت في إطار لجان ومجامع علمية ومجالس أدبية ، وهذا أمر طبيعي ، لكن الأسماء ظلت أكثر شهرة من الهيئات ، وارتبط تاريخ التحقيق بأسماء أعلام المحققين أكثر من ارتباطه بأسماء المجالس والمجالس واللجان والهيئات .

لكن هؤلاء المحققين لم يطبقوا أصول التحقيق العلمي تطبيقاً دقيقاً ، فقد تجاوزوا كثيراً من هذه الأصول على صعيد النقد الداخلي والنقد الخارجي للمخطوط .

أما حركة التحقيق والنشر على مستوى الهيئات فقد تمثلت فيما قامت به دار الكتب المصرية من نشر أمهات الكتب العربية وموسوعات التراث . وتجدر الإشارة في هذا المجال الى أن هذه الدار أنشئت سنة ١٨٧٠ م . وتأسست المكتبة فيها سنة ١٨٧٦ م .

وفي مصر أيضاً أسهمت عدة هيئات بحركة احياء التراث ، فنشرت وزارة الثقافة (مركز تحقيق التراث) مخطوطات هامة ، وشارك المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية في هذه الحركة ، فأنشأت لجنة احياء التراث الاسلامي التي قامت بنشر عدد من كتب تراث الاسلام ، كما شاركت في عملية نشر المخطوطات لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ويضاف الى جميع هذه الهيئات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة والمجلس الأعلى للفنون والآداب ، وأخيراً معهد المخطوطات العربية الذي أنشأته جامعة الدول العربية بتاريخ ١٩٤٦/٤/٤ ، وقد استهل هذا المعهد أعماله بوضع بطاقات للمخطوطات المنوى تصويرها ، وأعقب ذلك

تصوير المخطوطات في كل من سوريا ولبنان ومصر عام ١٩٤٧ ، وفي العام التالي جرى تصوير ما يقرب من ٣٠٠٠ مخطوط ، وفهرسة ١٥٠٠٠ مخطوط من ١٧ مكتبة خارج الأقطار العربية ، واستمرت عمليات التصوير حتى أصبحت مكتبة معهد المخطوطات تضم ٢٥ ألف مخطوط ميكروفيلم .

ومن أطرف ما ذكر عن نشاط المعهد ازاء ما هو مطلوب ما قاله الدكتور عبد الوهاب أبو النور في مجلة « الدارة » السعودية (عدد ١ سنة ٥ ص ١٩٦) : « وقد أنشئ المعهد منذ ما يزيد على ثلاثين عاماً ، وتمكن من تصوير ما يقرب من ١٨ ألفاً من المخطوطات ، ورغم أن هذه حصيلة طيبة ، اذ يقف المعهد في الميدان وحده تقريباً ، الا أن هذا العدد لا يذكر بالمقارنة مع عدد المخطوطات العربية في العالم ، وهو يقارب المليونين (يرى غيره أن العدد يقارب الثلاثة ملايين) ، ولو استمر المعهد على هذا المعدل فإنه يحتاج لاتمام العمل كله الى أكثر من ثلاثة آلاف سنة .

وفي مجال ذكر الهيئات التي أسهمت في التحقيق والنشر المعهد العلمي الفرنسي بدمشق ووزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي السورية (احياء التراث القديم) ووزارة الاعلام العراقية ودائرة المطبوعات والنشر الكويتية ، وأخيراً الجامعات والمجامع العلمية العربية . لكن هذه الهيئات جميعها ما تزال مقصرة جداً عن الحد الأدنى المطلوب ، لأن كتل المخطوطات الواجب تحقيقها تستدعي تجنيد طاقات هائلة ، وتستوجب النشاط المكثف وليس العمل المتراخي ، على الرغم مما نشرته من كتب ومن مجلات تعنى بشؤون التحقيق والنشر .

أما دور النشر فقد قام تعاملها مع المخطوطات والمحققين ولا يزال قائماً على مبادئ تجارية في معظم الأحيان ، ولعل أصدق ما ذكر عن هذه الدور وعن أصحابها ما قالته الدكتورة بنت الشاطلي : « وأكثر تراثنا الأدبي ما تزال ذخائر مخطوطاته مبشرة في شتى أنحاء الدنيا ، وأكثر ما نشره الناشرون منه كان في طبعات تجارية سقيمة غير محققة ، يرفض المنهج اعتمادها أساساً للدرس ، وليست من الوثائق المعتمدة » .

لكن هذه الدور لم تكن تنشر الكتب على مستوى واحد من التحقيق والتوثيق ، فثمة السمين ، وثمة الفث ، وهناك المحقق المشغول ، وهناك السقيم التجاري المشغول بالأخطاء والتصنيف والتحريف .

ولما شعر المحققون الغيارى على التراث أن نشر المخطوطات يتم على غير نهج موحد ، وإن كثيراً من المحققين لا يعرفون تماماً أصول التحقيق ومبادئه فيقومون عن حسن نية في أخطاء كثيرة غير جائزة ، بادروا الى وضع قواعد وأصول للتحقيق ، وهم يعدون في ذلك حذو المستشرقين الذين سبقوهم في نشر الكثير من أمهات الكتب العربية نشرأ علمياً دقيقاً . وفيما يلي موجز لمحاولات وضع تلك القواعد والأصول :



سنة ١٩٤٤ تحدث الدكتور محمد مندور بإيجاز عن قواعد نشر النصوص الكلاسيكية في مقالين ظهرا في مجلة الثقافة (المعدادان ٢٧٧ و ٢٨٠) ثم نشرهما في كتابه « في الميزان الجديد » .

سنة ١٩٤٩ أصدرت وزارة المعارف المصرية قرارا بتشكيل لجنة من العلماء لنشر كتاب « الشفاء » لابن سينا ، وقد رسمت هذه اللجنة منهج هذا النشر ، وأشرفت على تنفيذه .

سنة ١٩٥١ كلف المجمع العلمي العربي بدمشق لجنة من العلماء ، لوضع قواعد عامة تتبع في تحقيق مجلدات تاريخ ابن عساكر .

سنة ١٩٥٣ نشر الدكتور عبد المنعم ماجد كتابه « مقدمة لدراسة التاريخ الاسلامي » عقد فيه فصلا عن تحقيق النص القديم .

سنة ١٩٥٤ نشر الأستاذ عبد السلام محمد هارون كتابا يقع في ٩٣ صفحة دون نماذج الخط والفهارس ، وهو بعنوان : « تحقيق النصوص ونشرها » قال فيه مؤلفه انه « ثمرة كفاح طويل وجهاد صادق ، وتجارب طال عليها المدى في نشر النصوص القديمة » .

سنة ١٩٥٥ نشر الدكتور صلاح الدين المنجد مقالا عن « قواعد تحقيق المخطوطات » في مجلة معهد المخطوطات العربية (مجلد ٢ جزء ٢ سنة ١٩٥٥ ص ٣١٧ - ٣٢٧) ثم ظهر هذا المقال في كتيب مستقل مؤلف من ٣٠ صفحة .

سنة ١٩٦٩ قام الدكتور محمد حمدي البكري باعداد ونشر محاضرات المستشرق براجستراسر الذي ألقاها بجامعة القاهرة خلال فترة ١٩٣١ - ١٩٣٢ بعنوان « أصول نقد النصوص ونشر الكتب » .

سنة ١٩٧٠ عالج الدكتور علي جواد الطاهر مبادئ التحقيق في كتابه « منهج البحث الأدبي » .

سنة ١٩٧١ تناولت الدكتورة بنت الشاطيء مبادئ التحقيق في كتابها « مقدمة في المنهج » .

سنة ١٩٧٢ عقد الدكتور شوقي ضيف فصلا عن توثيق النصوص وتحقيقها في كتابه « البحث الأدبي » .

سنة ١٩٧٢ عقد الدكتور نور الدين عتر فصلا عن التحقيق في كتابه « منهج النقد في علوم الحديث » .

سنة ١٩٧٤ نشر محمد علي الحسيني ضمن كتابه « دراسات وتحقيقات » أمالي المرحوم الدكتور مصطفى جواد في أصول التحقيق .

سنة ١٩٧٥ نشر الدكتوران نوري حمودي القيسي وسامي مكي العاني كتابهما ، وهو بعنوان « منهج تحقيق النصوص ونشرها » .

سنة ١٩٧٧ عقد الدكتور عبدالرحمن عميرة باباً لتحقيق المخطوطات في كتابه «أضواء على البحث والمصادر» .

سنة ١٩٧٧ نشر الدكتور محمد طه العاجري مقالا في مجلة « عالم الفكر » الكويتية (مجلد ٨ ، عدد ١) بعنوان « تحقيق التراث: تاريخا ومنهجاً » .

سنة ١٩٧٩ نشر أحمد الجندي مقالا في « المجلة العربية » السعودية ، بعنوان « تحقيق التراث » .

سنة ١٩٧٩ نشر الدكتور عبدالوهاب أبو النور مقالا في مجلة « الدارة » السعودية عدد ١ سنة ٥ بعنوان « قضية التراث » .

سنة ١٩٨٠ ألقى الدكتور حسين نصار بحثا بعنوان « منهج تحقيق التراث العربي وقواعد نشره » في الندوة الأولى عن التراث التي عقدت في القاهرة .

سنة ١٩٨٢ نشر الدكتور بشار عواد معروف كتيباً بعنوان « ضبط النص والتعليق عليه » .

سنة ١٩٨٢ نشر الدكتور عبدالهادي الفضلي كتاباً بعنوان « تحقيق التراث » نشرته مكتبة العلم بجدة ، السعودية .

وأخيراً يجب أن نشر الى أن المستشرقين بلاشير وسوواجيه أخرجوا كتيباً بالفرنسية بعنوان « قواعد لنشر النصوص وترجمتها » وذلك سنة ١٩٤٥ ولم يترجم الى العربية حتى اليوم مع أنه مخصص للمخطوطات العربية بالذات .

وقد كان لي نصيب متواضع في هذا المجال ، إذ وضعت كتاباً سنة ١٩٨١ بعنوان « المخطوطات العربية : تاريخها وأصول تحقيقها » يقع في ٦٢٠ صفحة وهو قيد الطبع حالياً .

ان جميع هذه المحاولات الدائبة لوضع مبادئ وقواعد للتحقيق لم تتوصل الى خلق تيار ضاغط على جميع المحققين ليجروا في مجراه ، إذ أن نشر المخطوطات لا يزال يتم حالياً وفق ما يرثيه كل محقق ، فالاختلاف في المنهج بين محقق ومحقق قائم ، والجديّة والجلد والتروي والتجرد والتقصي والعدروالشك والتدقيق والتثبت والتمكن من اللغة في مختلف علومها ، والاطلاع الواسع العميق ، وسائر الصفات الواجب توفرها في المحقق تنفاوت بين المحققين ، ويتفاوت بالتالي مستوى التحقيق بين كتاب وآخر ، وحتى في الكتاب الواحد إذا حققه أكثر من محقق .

ان وضع قواعد التحقيق وأساليب النشر يعني العمل على انشاء علم التحقيق واعطائه الاستقلالية المميزة له عن سائر العلوم منسج استمرار خاصيته في الارتباط الوثيق بتلك العلوم .

وتوضيحاً لهذا العلم ، نورد التحديد العام المتواضع عليه بين جمهور المحققين فنقول :
ان التحقيق علم وفن يراد بهما اخراج النص المراد نشره كما وضعه مؤلفه تماماً وارتضاه
لنفسه نهائياً ، دون التعليقات والشروح المثبتة على هوامش النص . والكتاب المحقق : هو
الذي صح عنوانه ، واسم مؤلفه ، ونسبة الكتاب اليه ، وكان متنه مطابقاً للصورة التي
تركها مؤلفه أو أقرب ما يكون اليها (Constitutus textus) .

ولا يغني أن بلوغ جميع هذه الغايات أو الحقائق يتطلب الكثير من المعارف والخبرات ،
ويستوجب تعمقاً وتفهماً دقيقين لمبادئ التحقيق وأصول النشر ، فمسي المحققين يتسلحون بكل
ذلك ، لينقلوا الى العالم العربي والعالم كله ذخائر التراث العربي بأمانة وموضوعية
يفرضهما العلم والحق .

بيروت في ١٠/١٠/١٩٨٤

د. جورج ميخائيل كرجاج

أستاذ الأدب العربي في الجامعة اللبنانية



يقيم معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب
وبالتعاون مع محافظة الرقة

المؤتمر السنوي التاسع لتاريخ العلوم عند العرب
ويحتفل خلال انعقاد المؤتمر بمرور عشرة قرون
على وفاة العالم العربي الرقي

أبي عبد الله البتاني

يومي الاربعاء والخميس ٢٤ - ٢٥ نيسان ١٩٨٥ م
في مدينة الرقة

من الأبنية الأثرية في اللاذقية

اعداد: ياسر صاري

بعد العصر الأيوبي والعصر المملوكي من أشهر العصور التي مرت على بلاد الشام من الناحية المعمارية • فما من بلد في الشام الا اقيم فيه منشآت حربية ودينية ومدنية في هذين العصرين • وكان في اللاذقية جملة من هذه المباني ، تدعى كثير منها تحت وطأة الأحداث وبقي منها بقية أهمها :

١ - المسجد الظاهري الكبير :

بني هذا المسجد في العصر الأيوبي زمن الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين • وكانت حكومة حلب وشمال الشام قد آلت اليه بعد وفاة والده السلطان الناصر صلاح الدين ، ثم ألحقت به اللاذقية بعد حصاره لدمشق أثناء نزاعه مع اخوته ، فأسند امارة اللاذقية - كما يوضح النقش أعلى مدخل المسجد - الى حفيده أحمد بن أرسلان ، حيث بنى هذا المسجد تخليداً لاسم جده •

وصف المسجد :

يقع المسجد نهاية سوق (الداية) ، منتصف الشارع الممتد بين سوق التجار ومسجد أرسلان باشا المطره جي • وهو مبني بعجر رملي قاس مع أحجار بازلتية سوداء ، تتناوب أحيانا مع الأحجار البازلتية في العقود والحنايا •

مدخل المسجد الرئيسي يقع في الجدار الجنوبي (القبلي) ، وهو ممر (دهليز) مستوف بمقد حجرى ، تقوم على جانبيه دكتان حجريتان • ينتهي الممر بباب تعلوه عتبة رخامية ، فوقها قوس مدبب ، يحتضن لوحة رخامية ، نقش عليها بخط الثلث المتداخل الذي كان سائداً زمن الأيوبيين المبارة التالية :

(انشا هذا المكان المبارك العامر بذكر الله الراجي عفو ربه وغفرانه أحمد بن ارسلان المولوي الناصري لسلطنة جده باللاذقية المحروسة حسبة لله تعالى والثواب في شهر سنة سبع وستمئة) •

وعن يمين المدخل مئذنة ، نقشت المباراة التالية (٢) :

(امر بانشاء هذه الماذنة مولانا الملك الظاهر السلطان العالم العادل المجاهد الناصر المرابط المؤيد المنصور رافع كلمة الايمان قاهع عبدة الصليان ناشر علم العدل والاحسان غازي بن الملك الناصر ظهير أمير المؤمنين أعز الله أنصاره وذلك في ذو القعدة من سنة سبع وستمئة مولى العبد الفقير الى رحمة الله، حمد بن حسين الهكامي هـ) •

حرم الصلاة قاعة مستطيلة ضلعمها الكبير متعامد على سمت القبلة يقع المحراب وسطه ، وهو مواز للشارع العام ، عيه نوافذ تطل على الطريق • ومن الجهة الثانية للحرم يقع صحن المسجد ، والذي يتصل بالحرم بثلاثة أبواب ، كما أن هناك باب رابع يتسع في الجهة الغربية يصل الحرم بصر المدخل مباشرة •

للمسجد محراب كبير تملوه مقرنصات ضاعت بعض معالمها تحت كساء اسمنتي حديث • والى يمين المصلى قرب المحراب منبر خشبي جميل الصنعة عليه أثر القدم ، يمتد أنه يعود الى زمن بناء المسجد •

سقف الحرم خمس قباب كل واحدة منها بشكل نصف كرة ، مراكزها على خط مستقيم مواز للحائط • ترتكز هذه القباب الى أربعة أقواس تربط الحائط الجنوبي بالحائط الشمالي •

صحن المسجد ساحة مستطيلة مكشوفة مرصوفة بحجر رملي قاس. في كل من الجهة الشمالية والشرقية رواق سقفه محمول بأقواس مديبة. أما الجهة الغربية ففيها باب الصحن المتصل بالمر ، والى جانبه غرف يعلو مداخلها أقواس ذات هندسة افرنجية •

وسط الصحن بئر تملوها حلقة رخامية عليها زخرفة نباتية وتيجان وشموع ، ربما كانت في الماضي تاجاً لعمود بيزنطي • وفي الرواق الشرقي بئر أخرى عليها حلقة رخامية أصلها عمود روماني •

في حائط الرواق الشرقي باب يؤدي الى حديقة داخلية فيها أماكن للوضوء • وتقوم في الزاوية الشرقية الشمالية في طرف الأروقة غرف صغيرة أخرى •

في الجدار الجنوبي من جهة الشارع بروز يحتضن المحراب ، فيه نقش بخط الثلث يمكن أن نقرأ منه المبارات التالية :

(بسم الله)

(الرحمن الرحيم عمّر هذا الجامع
المبارك الأمير الكبير المجاهد للدين والدنيا ...
الظاهر في دولة مولانا السلطان العالم العادل
... عمارة . . . لاذقية . . .
سنة . . . ستمائة . . .)

وأسفل هذا النقش وفي الراوية الغربية
حجر صغير مربع نقش عليه بخط النسخ
البيسطة العبارة التالية :

(وكتابه الخطاط أبو غانم بن علي
العلبي الدهان وحمداً لله ورحم من ترجم
عليه) .

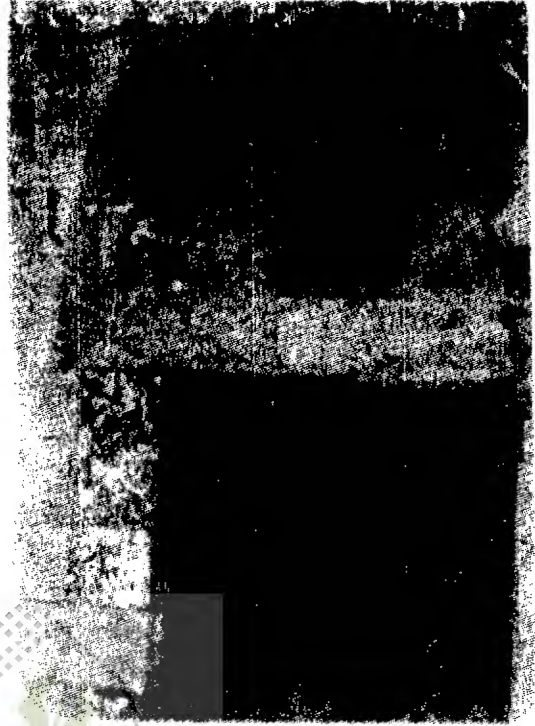
كان الجدار الجنوبي (القبلي) مدعماً
بقواس على شكل ربع دائرة يمر الطريق
تحتها ، ولا تلتحم حجارتهما بالجدار بل تلامسه
دون تداخل أو ملاصق ، والغاية منها تخفيف
أثر الزلازل . وقد هدمت هذه الدعائم عند
توسيع الطريق .

تتقيب ومناقشة :

أ - ان شكل المسجد العام يجعلنا نطمئن
الى أصالة النقوش ، وانها ليست منقولة من
مكان آخر .

ب - من الواضح أن المسجد بني زمن
حكم الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين
الأيوبي لحلب وما حولها . وكان شمال الشام
قد آل الى الملك الظاهر غازي بعد موت صلاح
الدين سنة ٥٨٩ هـ . وكان من قبل نائباً
عن والده في حلب .

ولد الظاهر غازي بمصر سنة ٥٦٨ هـ ،
وتوفي في حلب سنة ٦١٣ هـ . ترجم له أحمد
ابن ابراهيم الحنبلي في كتابه « شفاء القلوب »



الشكل رقم (١)
مدخل المسجد الظاهري مع لوحة التاريخ



الشكل رقم (٢)
لوحة تاريخ منذلة المسجد الظاهري

في مناقب بني أيوب» (٣) فاشنى عليه كثيراً . وذكره الزركلي في كتاب « الأعلام » فقال: (٤)

« غازي بن السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب : من ملوك الدولة الأيوبية . ولد بالقاهرة ، وأعطاه والده مملكة حلب سنة ٥٨٢ هـ . فتولاها إلى أن توفي . ودفن في قلمتها . كان حازماً مهيباً عمرت دولته بالعلماء والعظماء ، وحضر معظم غزوات والده . »

ج - تبين اللوحة الرخامية أعلى مدخل المسجد أن الأمير الذي أشرف على بنائه في اللاذقية هو أحمد بن أرسلان الظاهري ، وتضيف اللوحة أن ذلك تم زمن سلطنة جده .

ان كتب التراجم لا تسعفنا بشيء عن الأمير أحمد بن أرسلان ، ومن المستبعد أن يكون هذا الأمير حفيد الملك الظاهر غازي ، ذلك لأن الظاهر غازي لم يكن له ولد اسمه (أرسلان) ! . فنحن إذاً أمام افتراضين :

أولاً : أن أحمد بن أرسلان ليس حفيد الظاهر غازي بل سبطه ابن بنته . وعندها سنسلم بأن هذا السبط كان صغيراً ، وإنما أعطيت له إمارة اللاذقية على سبيل التشريف . فقد كان عمر الظاهر غازي عند بناء المسجد تسع وثلاثين سنة ، فكيف كان عمر سبطه إذا ١٩

ثانياً : أن كلمة (جده) لا تشير إلى ارتباط نسبي ، بل هي كلمة تشريف يطلقها بعض المالكين الشبان على أولياء نعمتهم .

د - تبين النقوش اسم الخطاط الذي قام بكتابة الخطوط ونقشها ، وربما أشرف على هندسة المسجد أيضاً ، فلم يسجل من الفنانين غير اسمه ، واسمه (أبو غانم بن علي الحلبي) . ونسبته تنبئ عن موطنه ، فعلى مشهورة بأعمال البناء والنقش ، وكانت اللاذقية تابعة لحلب يومئذ .

هـ - ان قلعة حلب تزخر بنقوش تعود إلى زمن الظاهر غازي الأيوبي مما يعكس اهتمامه بالبناء (٥). فلا عجب إذاً أن يأمر ببناء مسجد اللاذقية الكبير في ذلك الزمن . ولا يزال يسمى هذا المسجد إلى اليوم (المسجد الكبير) على الرغم أن في البلد اليوم مساجد أكبر منه.

٢ - المدرسة المنصورية :

تجاور هذه المدرسة المسجد الظاهري الأيوبي ، وتقع على يسار الداخل إلى المسجد ، حيث يشكل الممر (الدهليز) مدخلا مشتركاً .

تتألف المدرسة من حجرة مستطيلة مسقوفة بمقد حجرية ، جهتها الجنوبية (القبليّة) تطل على الطريق بناوذاً بينها محراب خال من الزخرفة . وتتصل العجرة بحديقة داخلية ، لها باب يصلها بصحن المسجد المجاور . وفي الحديقة قبور عليها كتابات ضاعت معالمها .

تزخر واجهة المدرسة بنقوش كتابية طمس منها الكثير ، وأهم هذه النقوش :

النقش الأول : هو حجر مربع موضوع على ارتفاع مترين ، كتبت عليه المبارة

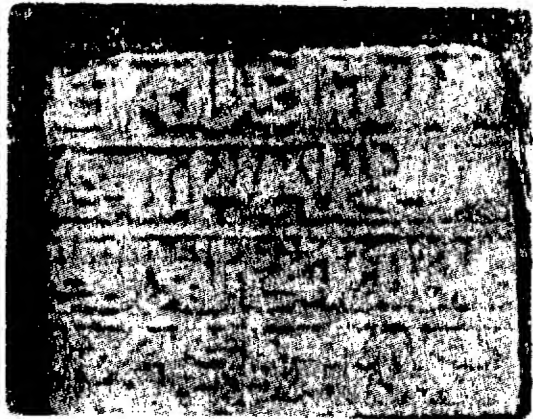
الثالثة : (٦)



الشكل رقم (٣) لوحة تاريخ المدرسة المنصورية



الشكل رقم (٤) كتابات على جدار المدرسة المنصورية



الشكل رقم (٥) لوحة تاريخ مسجد علاء الدين بن الغشاش

(بسم الله الرحمن الرحيم برسم مولانا
ملك الأمراء ايصال الأشرافي كافل المملكة
الطرابلسية لأذقية سنة خمس وثمانين
وستمئة) .

النقش الثاني : ويوجد أعلى البناء ،
وقد كتب بخط ثلث واضح ، على جانبيه
حجارة حمراء تشكل زخرفة بسيطة ، ويبدو
أن هذا النقش أضيف إلى البناء إضافة ،
ونفسه :

(عمرت المدرسة المباركة سنة
خمس وعشرين وثمانمئة) .

والى جانب هذا النقش حجر آخر كتب
عليه بخط يشابه خط النقش السابق العبارة
التالية :

(كاتبه عبد الرحمن الحلبي) .

النقش الثالث : حجر مستطيل ، فيه
أربعة سطور ، يمكن قراءة العبارات التالية (٧) :

(بسم الله الرحمن الرحيم بتاريخ اثني
عشر شهر شعبان المكرم من سنة خمس و
المولوي الكامل الظاهري مولانا ملك الأمراء
كافل المملكة الطرابلسية المحروسة
) .

□ تعقيب ومناقشة :

أ - من المعروف أن هذه المدرسة يطلق
عليها اسم (المدرسة المنصورية) ، كما أن
هناك لوحة ترجع بناء المدرسة إلى سنة
خمس وثمانين وستمئة ، مما يجعلنا نرجح أن
البناء تم زمن السلطان المنصور قلاوون
الصالح . ومن المعروف أن المنصور قلاوون
حكم من سنة ٦٧٨ هـ إلى ٦٨٩ هـ ، وكان من
خيار سلاطين المماليك ، قال عنه الزركلي
في الأعلام (٨) :

و ٠٠٠ وكان من أجل ملوك (الممالك) قدراً ومن أكثرهم آثاراً ، شجاعاً ، كثير الفتوحات ، أبطل بعض المظالم . »

ولكن هناك لوحة أخرى على جسددار المدرسة تشير الى أنها بنيت سنة ٨٢٥ هـ ٠٠٩ وهذا التاريخ يعود الى زمن حكم السلطان الأشرف برسبائي . والراجع أن المدرسة تهدمت وأعيد بناؤها في التاريخ المذكور ، ومما يؤيد هذا الافتراض عدم التناسق في بعض النصوص المنقوشة على جدار المدرسة .

ب - يقع جنوب شرقي المدرسة على مقربة منها حي يسمى (الأشرفية) وذلك نسبة للسلطان (الأشرف برسبائي) غالباً .

ج - بقيت هذه المدرسة تستعمل لأغراض تعليمية الى زمن متأخر . فلما أنشئت أول ثانوية رسمية (المكتب الرشدي) زمن السلطان عبد الحميد الثاني ، جعلت هذه المدرسة مقراً لهذا المكتب .

٣ - مسجد علاء الدين الغشاش :

مسجد صغير يقع في حي الكاملية . يتألف من بناء حجري مستوف بعقد مربع . وللبناء باب كبير يعلوه قوس ، يؤدي الى الشارع العام الواقع في الجهة الشمالية من البناء . وعلى الباب لوحة رخامية كتبت عليها العبارات التالية (٩) :

(بسم الله الرحمن الرحيم أنشأ هذا المسجد المبارك الفقير الى الله تعالى علاء الدين ابن الغشاش المعري الطرابلسي سنة تسبع وثمانمائة ٠٠٠ الله ٠٠٠)

□ تعقيب :

أ - ليست لهذا المسجد أية قيمة فنية أو تاريخية ، غير أنه بني في العصر المملوكي .
ب - من المحتمل أن تكون اللوحة الرخامية ملحقة بالبناء لاحقاً ، وربما جدد بناء المسجد وألحقت به اللوحة الثانية .

ج - واضح من النقش أن البناء أنشئ في زمن سلطنة (فرج بن برقوق) ، وقد عاش في تلك الفترة فقيه مشهور يلقب بالطرابلسي ، ترجم له صاحب الاعلام فقال (١٠) :

(علي بن خليل الطرابلسي ، أبو الحسن علاء الدين : فقيه حنفي . كان قاضياً بالقدس . له (معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام - في فقه الحنفية) .

فهل علاء الدين الطرابلسي ذاك هو باني هذا المسجد ٠٠٩ وهل كان يومئذ في اللاذقية يشغل فيها منصباً قضائياً أو دينياً ؟!

٤ - مسجد الأمشاطي :

مسجد قديم يقع في حي الأشرفية . يتألف من حرم مستوف بعقد حجري ترتكز على دعائم مربعة ضخمة ، والقسم الجنوبي منه بناء أقدم من العقود ، ومبني بهندسة تخالف

بقية المقود ، وينتهي هذا القسم بقبة • كما ان في المسجد قبة أخرى في الجهة الشمالية من الحرم •

للمسجد محراب صغير خال من النقوش. وقرب المحراب منبر رخامي بسيط الشكل ، تكسبه هذه البساطة شيئاً من الجمال ، ويعلم مدخله لوحة رخامية نقش عليها عبارة التوحيد :

(لا اله الا الله محمد رسول الله) •

صحن المسجد ساحة مكشوفة مرصوفة بالحجارة الرملية القاسية ، في الطرف الشرقي منه بعض الغرف ومنذنة مشنة الشكل ، ووسط الصحن بئر عليها حلقة حجرية •

يتصل الحرم بالصحن ببابين كبيرين ، كما أن للصحن باباً شمالياً يؤدي الى حديقة داخلية فيها أماكن للوضوء • للمسجد باب خارجي جنوبي يتصل بالصحن بممر يوازي الحرم من جهة الشرق ، وله باب آخر غربي • يوازي العائط الجنوبي للمسجد الشارع ، بينما تحيط العدائق الجهات الثلاث الأخرى •

ليست في المسجد أية نقوش تدل على زمن بنائه ، وليس له قيمة تذكر من الناحية الفنية ، إنما يكتسب أهميته لأنه - كما اعتقد - أقدم مسجد في اللاذقية • فمن المرجح أنه بني زمن السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي بعد أن استرجع اللاذقية من يد الفرنج سنة ٥٨٣ هـ •

ولا شك أن القرائن التي اعتمدت عليها لارجاع زمن المسجد الى عصر السلطان صلاح الدين ظنية ، ولكنها جديرة بالاهتمام ، وأهم هذه القرائن :

أ - أن القسم الجنوبي من حرم المسجد عبارة عن كنيسة صغيرة يعلم مكان الهيكل فيها القبة الشرقية • ومن المعروف أن السلطان الناصر عندما استرجع اللاذقية أبقى المؤسسات الدينية للمسيحيين الوطنيين كما هي ، بل سمح بتعمير دير الفاروس الذي تهدم أثناء عملية الحصار • ولقد رضي المسيحيون الوطنيون من الأرثوذكس والأرمن أن ينضوا تحت لواء صلاح الدين ، كما قبل بعض الفرنج البقاء في البلد على أن يعاملوا معاملة المسيحيين الوطنيين (١١) •

الا أن الأبنية العائدة ملكيتها للفرنج تم الاستيلاء عليها ، ومن جملتها هذه الكنيسة التي ضمت الى المسجد •

ب - أن حجارة المسجد الضخمة وطريقة بنائه ترجع حتماً الى فترة الحروب الصليبية.

ج - منذنة المسجد بشكلها الخاص الذي ترك أثراً واضحاً في هندسة المآذن في اللاذقية يؤكد قدم هذا المسجد واقتباس المآذن الأخرى منها •

د - اللوحة الرخامية التي تملو مدخل المنبر كتبت عليها عبارة :

(لا اله الا الله محمد رسول الله) •

بخط ثلث يرجع الى العصر الأيوبي •

هـ - عدم وجود مسجد آخر يمكن ارجاعه الى تلك الفترة ، مع أن المفترض بناء مثل هذا المسجد بعد استرجاع اللاذقية •

و - أن المسجد يسمى مسجد (الأمشاطي) ، فمن هذا الذي نسب اليه المسجد ؟ •

تفيد كتب تاريخ الأدب أنه عاش في العصر الأيوبي شاعر زجلال يسمى (شهاب الدين أحمد بن عثمان الأمشاطي) ، ولد سنة ٦٦٥ هـ تقريباً ، وتوفي سنة ٧٢٥ هـ ، وقد قال عنه ابن حجر : « قشم وقته في الأزجال والبلاليق » (١٢) ، وقال عنه الصفي الحلبي : « قيم الشام » (١٣) في الزجل ، وكانت بينه وبين صفي الدين مراسلات ومساجلات أورد بعضها الحلبي في كتابه (العاقل العالي) •

فهل هناك نسبة بين هذا المسجد وبين الأمشاطي هذا ؟ •

هـ - بقايا القلعة :

من المعروف أنه كان في اللاذقية قلعة ضخمة مؤلفة من مجموعة أبنية حربية مقامة على تل يحدها البلد من الجهة الشرقية • وقد أصاب القلعة التخريب أثناء استرجاع البلد من يد الفرنج سنة ٥٨٣ هـ إلا أن صلاح الدين أسند أمر اللاذقية الى أحد أعوانه (سنقر الخلاطي) ، فعمل على تنظيم البلد وأصلح من شأن القلعة •

وعندما آلت اللاذقية الى السلطان الظاهر غازي كان يرسل اليها كل سنة فرقة من الجيش الحلبي للحفاظ عليها من غارات الفرنج ، فلما كانت سنة ٦٢٠ هـ رأى تخريب القلعة خشية أن يمتلكها الفرنج ويعتصموا بها ، فهدمت وألحقت بالأرض • قال ياقوت الحموي خلال حديثه عن اللاذقية في كتابه الشهير (معجم البلدان) (١٤) :

« وفي هذا العام في ذي القعدة من سنة ٦٢٠ خرج اليها العسكر الحلبي وأقام فيها إقامة مديدة حتى خربوا القلعة وألحقوها بالأرض خوفاً من أن يجيء الفرنج فينزلوا عليها ويحولوا بين المسلمين وبينها فيملكوها على عادة لهم في ذلك » •

ولم يبق من آثار القلعة الا النذر اليسير ، وما بقي منها :

- أ - بقايا برج في حي (القلعة) قرب جامع النور (المغربي) أقيم عليها أبنية حديثة.
- ب - باب خارجي يستند الى قاعدة البرج المذكور ، ينتهي الى درج عريض صاعد يؤدي الى مسجد النور (المغربي) والمقبرة المجاورة له •
- ج - أبار منحوتة في الصخر موجودة في تل القلعة •

د - نفق بين كتلتي تل القلعة الرئيسيتين ، ربما كان يستعمل ممراً سرياً للاتصال بين مجموعات أبنية القلعة المنفصلة ، كما يفهم من وصف المؤرخين لها •

٦ - برج الميناء :

كان يكتنف مدخل ميناء اللاذقية برجان حربيان ، تُمد بينهما سلسلة تمنع دخول السفن أثناء الحروب . وقد شاهد الرحالة (ابن بطوطة) هذين البرجين خلال زيارته لللاذقية سنة ٧٢٧ هـ ، وذكرهما في رحلته ، قال (١٥) :

« وميناء هذه المدينة عليها سلسلة بين برجين لا يدخلها أحد ولا يخرج منها حتى تحيط له السلسلة ، وهي من أحسن مراسي الشام » .

وقد تهدم البرج الجنوبي ، ولم يبق منه أي أثر . أما البرج الشمالي فقد بقيت قاعدته ، حيث بنيت فوقها المنارة القديمة التي أنشئت قبل توسيع المرفأ .

قاعدة هذا البرج بناء مربع مقام على صخور الشاطئ مباشرة . فيه نافذة كبيرة تؤدي الى قاعة مربعة يحتويها البرج ، مدعمة جدرانها بأعمدة بازلتية ، وليس لها باب .

لا نعرف بالضبط زمن تهدم هذين البرجين ، والراجح أنهما بقيا الى آخر العصر المملوكي ، وربما تهدما على أثر زلزال أصاب البلد . وقد أصاب البلد سنة ١٢٣٧ هـ الموافق ١٨٢٢ م زلزال هدم أكثر أبنية البلد بما في ذلك كثير من أبنية الميناء . قال الياس صالح في كتابه « آثار الحقب في لاذقية العرب » متحدثا عن هذا الزلزال (١٦) :

« في سنة ١٨٢٢ حدث في اللاذقية زلزال هائلة هدمت فيها أبنية كثيرة فهرب الناس من البيوت وأقاموا في البساتين تحت الغيام مدة طويلة . قال موسيو بوجولا السائح الفرنسي الذي زار اللاذقية سنة ١٨٣١ في رسالات رحلته ما تعريبه ان مدينة سلوقس هذه (أي اللاذقية) قائمة في أرض بركانية والظاهر أنها تنزلزل بلا انقطاع حتى انه يصعب عليها أن تثبت متمكنة وهي لا تنتهي من الاشتغال في النهوض من سقطة خراباتها وقد كانت زلزلة ١٨٢٢ مشهومة على هذه المدينة بنوع الخصوص لأن انتفاضها قلب حارات منها برمتها حتى ان خانها الكبير لم يتمكن من الثبات . . والأسئلة تتألف من طريقين على جانبها مخازن عريضة قد ضربت نصف منها في الزلزلة الأخيرة » .

٧ - حمام الكاملية :

يقع هذا الحمام في حي (الكاملية) وقد هدمت بعض أجزائه عند توسيع الطريق المجاور له وبقي منه :

آ - القسم الخارجي بقبته ومصاطبه الحجرية .

ب - بعض أماكن الاستحمام الخاصة (الخلوة) .

ج - مستودعات لصق البناء ترجع غالباً الى زمن بناء الحمام .

ليس في الحمام أية نقوش تعدد زمن بنائه ، ولكن القرائن التالية ترجمه الى العصر المملوكي ، وأهم هذه القرائن :

أ - الهندسة العامة للحمام وحنايا النوافذ .

ب - الرواية الشفوية الشعبية تجعله من أقدم حمامات البلد .

ج - ان الحمامات الباقية في اللاذقية ترجع الى العصر المملوكي . فالحمام الجديد (السليمانى) بنىه سليمان باشا العظيم سنة ١١٣٩ هـ أو بعدها بقليل ، وذلك عندما بنى الجامع الجديد . وحمام أرسلان باشا بنىه أرسلان باشا المطرهجي عندما بنى مسجده سنة ١١١٠ هـ . وحمام العنثاية بنى في العصر المملوكي المتأخر ، كما تشير الى ذلك لوحة البناء . والحمام الصغير (حمام البازار) بنى عندما بنى جامع البازار والمخازن المحيطة به سنة ١٢٣٠ هـ .

فمن المفترض اذا ان تكون هناك حمامات بنيت في العصر المملوكي ، اذ من المستبعد ان تخلو البلد من أمثال هذه المؤسسات التي كانت تعد ضرورية في ذلك العصر . لذلك يرجع ان حمام الكاملية بنى في العصر المملوكي ، وكذلك حمام القيشاني الذي هدم بكامله منذ مدة وجيزة .

□ الحواشي :

١- أورد أبو شامة في كتابه « الروضتين في أخبار الدولتين » أحداث استرجاع اللاذقية . الجزء الثاني ، الصفحة (١٢٧) ، طبعة دار الجيل مصورة . وقد اعتمد على كل من العماد الكاتب والقاضي ابن شداد .

٢- ابن حجر - الدرر الكامنة - الجزء الأول - الصفحة (٢٠١) . نقلا عن كتاب « أدب الدول المتتالية » للدكتور عمر موسى باشا دار الفكر الحديث - الصفحة (٩١٥) .

٣- الحلبي ، العاقل العالي ، الصفحة (١٠٥) . نقلا عن كتاب (أدب الدول المتتالية) المذكور في العاشية السابقة ، الصفحة نفسها .

٤- ياقوت الحموي - معجم البلدان - طبعة دار صادر خصوصاً - الجزء الخامس - الصفحة (٦) .

٥- رحلة ابن بطوطة - دار التراث بيروت - الصفحة (٧٧) .

٦- الياس طالع - آثار العقب في لاذقية العرب - مخطوط خاص - أحداث سنة ١٨٢٢ . وقد أورد الرحالة الفرنسي بوجولا (PEAUJOLAT) الذي نقل عنه الياس صالح مشاهداته في كتاب نشر في (باريز) سنة ١٨٣٥ عنوانه :

CARRESPONCE D'ORIENT

١ - انظر الشكل (١) .

٢ - انظر الشكل (٢) .

٣ - أحمد بن إبراهيم العنبلي - شفاء القلوب في منال بني أيوب - تعقيق ناظم رشيد - وزارة الثقافة والفنون - الجمهورية العراقية الصفحة (٢٢٥) .

٤ - الزركلي - الاعلام - الجزء الخامس - الصفحة (٣٠٢) .

٥ - انظر :

SOUBHI SOUAF, ALEP

L'ENCEINTE D'ALEP (26-68)

٦ - انظر الشكل (٣) .

٧ - انظر الشكل (٤) .

٨ - الزركلي - الاعلام - الطبعة الثالثة - الجزء السادس - الصفحة (٥٠) .

٩ - انظر الشكل (٥) .

١٠ - الزركلي - الاعلام - الطبعة الثالثة - الجزء الخامس -

الصفحة (٩٧) .

وحدة القصيدة في « عيار الشعر »

خليل موسى

يتضح لنا ، من خلال مراجعتنا لكتاب « عيار الشعر » لابن طباطبا (١) ،
ومن خلال وقوفنا عند النصوص التي تدل من قريب أو بعيد على رأيه في
« وحدة القصيدة » ، أن لطبيعة الوحدة التي نادى بها هذا الناقد سمات ، أهمها :

١ - الوحدة المنطقية :

تتميز وحدة القصيدة ، عند هذا الناقد الشاعر ، بمنطقية صارمة ؛ فعلى
القصيدة أن تتسلسل تسلسلا سببياً ، ويكون المنطق حكماً فيها ، فينسق الشاعر أبياتها
ويحكم الوعي المنطقي وحده في ترتيبها ، وهو يعمل على المعنى في كل ذلك ، ويضبط
هذا المعيار على أسطر الأبيات ذاتها ، فقد يتطلب منه المعنى أن يغير شطر بيت بآخر .
يقول ابن طباطبا في ذلك : « وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق
أبياته ، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه فيلائم بينها لتتنظم له معانيها ،
ويتصل كلامه فيها ، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه أو بين تمامه فصلاً من حشو
ليس من جنس ما هو فيه ، فينسى السامع المعنى الذي يسوق القول اليه ، كما أنه
يحترز من ذلك في كل بيت ، فلا يباعد كلمة عن أختها ولا يحجز بينها وبين تمامها
بحشو يشينها ، ويتفقد كل مصراع ، هل يشاكل ما قبله ؟ فربما اتفق للشاعر
بيتان يضع مصراع كل واحد منهما في موضع الآخر فلا يتنبه على ذلك إلا من
دق نظره ولطف فهمه » (٢) .

ويلاحظ على النص السابق اهتمام ابن طباطبا بالمستمع ، وهذا ما دفعه الى أن يهتم بالقصيدة ، ولكن اهتمامه ، هنا ، ينحصر في معناها ورتالي أفكارها وانبثاق كل فكرة من سابقتها ، وهو ، في كل ذلك ، يتفقد الشطور ويرتبها ترتيباً منطقياً أكثر مما هو شمري ، وكان السامع لا يتابع من القصيدة الا معناها .

ورؤية هذا الناقد المنطقية تجعله يميز أيضاً بين بناء قصيدة وأخرى ، ومياريه في ذلك العقل وحده ؛ فاذا كانت القصيدة محكمة البناء ، متقنة ، أنيقة الألفاظ ، عجيبة التأليف ، بحيث اذا نقتضت وجعلت نشرأ لم تبطل جودة معانيها ، ولم تفقد جزالة ألفاظها ، خلدت كالقصور المشيدة ، والأبنية الوثيقة الباقية على مر الدهور ، أما اذا كانت القصيدة مهلهلة البناء مموهة بالزخرف اللفظي ، تروق الأسماع والأفهام اذا مرت صفحاً ، فاذا حُصّلت وانتقدت بهرجت معانيها ، وزيفت ألفاظها ، ومجت حلاوتها ، ولم يصلح نقضها لبناء يستأنف منه ، فانها كالخيام الموتدة التي تزعزعها الرياح وتوهيها الأمطار ، ويسرع اليها البلى ، ويخشى عليها التقوض^(٣) . واحتكامه للعقل وحده جعله يرى تسلسل المعاني معياراً رئيسياً في بنية القصيدة ، لذلك جعل النشر نموذجاً ، على الشعر أن يحتذى ، تغلود الشعر في معناه ، ومياريه في ذلك أن يكون المعنى صحيحاً معافى اذا ما نثرت أبيات القصيدة . وبهذا ابتعد ابن طباطبا ببنية القصيدة عن احساس المنطق الداخلي الذي قالت به المدرسة الرمزية

SYMBOLISME

والذي يحكم العلاقات الداخلية في شرايين القصيدة ، كما ابتعد بها عن البنية العضوية والتسلسل العفوي والخيال الخلاق وعناصر التوتر وجنون النبض ، وعن اللحظة المشرقة وصفاء الديباجة التي نجدها عند البحري وأترابه ، وعن جنون العبقرية والتفرد والخصوصية التي نجدها في قصائد المتنبي مثلاً .

ولم يكتفِ ابن طباطبا برؤيته المنطقية وامثاله الشديد لأراء أرسطو أينما وقعت ، وإنما راح يقيد الشاعر بقيود ليست من طبيعة الشعر ، استقاها من فنون نثرية أخرى كفنّي الخطابة والبلاغة وغيرهما ، وهو يرى في النشر نموذجاً صالحاً لأن يحتذيه الشعراء في قصائدهم ، فاذا قدمنا بيتاً على بيت في القصيدة دخلها الغلل كما يدخل الرسائل والخطب اذا نقتض تأليفها ؛ « فان الشعر

إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها ، وكلمات الحكمة المستقلة بذاتها ، والأمثال السائرة الموسومة باختصارها لم يحسن نظمه ، بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها ، نسجاً وحسناً وفصاحة وجزالة ألفاظ ودقة معان ، وصواب تأليف ، ويكون خروج الشاعر من كل معنى يصنعه الى غيره من المعاني خروجاً لطيفاً ... حتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة افراغاً ... لا تناقض في معانيها ولا وهي في مبانيها ، ولا تكلف في نسجها ، تقتضي كل كلمة ما بعدها ، ويكون ما بعدها متعلقاً بها مفتقراً اليها» (٤) .

ويلاحظ أن ابن طباطبا لم يكتف بالتشديد على الوحدة المنطقية من حيث المعنى الذي تتعرض له القصيدة ، وإنما يشدد منطقياً ، على وحدة المبنى ؛ فعلى القصيدة أن تتميز بـ « وحدة النسج » ، وأن تكون ككلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها نسجاً وحسناً وفصاحة ، وهذا ما افتقده القدماء ، مثلاً ، في قصائد أبي تمام التي اختلفت بعض أبياتها مع بعض من حيث جودة النسج . وكان من الممكن لدى بعض النقاد السابقين لابن طباطبا أن يتخذوا بعض قواعد البلاغة الخطابية مقاييس للشعر ، أما ابن طباطبا فقد محا الفروق بين القصيدة والرسالة الشعرية في البناء والتدرج واتصال الأفكار ، وهو يرى أن « للشعر فصولاً كفصول الرسائل فيحتاج الشاعر الى أن يصل كلامه على تصرفه في فنونه صلة لطيفة فيتخلص من الغزل الى المديح ، ومن المديح الى الشكوى ، ومن الشكوى الى الاستمache ... بلا انفصال للمعنى الثاني عما قبله » (٥) . ومقطع القول الفصل أن « الشعر رسائل معقودة والرسائل شعر محلول » (٦) . ويظل ثمة فرق بين القصيدة والرسالة ، فقد يجوز في الرسالة أن يُبنى فيها كل فصل قائماً بنفسه ، أما القصيدة فلا يجوز فيها ذلك ، بل يجب أن تكون كلها « ككلمة واحدة » نسجاً وحسناً وفصاحة ، وهذا ليس فرقاً بين كل قصيدة وكل رسالة ، وإنما هو فرق بين القصيدة ونوع معين من الرسائل التي لا تعتمد وحدة البناء . هذا بالإضافة الى أن ابن طباطبا قد وضع معياراً آخر للشعر المحكم المتقن ، وذلك أنه اذا نقض بناؤه وجمل نثرأ لم تبطل فيه جودة المعنى ولم تفقد جزالة اللفظ .

وهكذا نجد أن لوحدة القصيدة ، في « عيار الشعر » ، مفهوماً منطقياً يرتكز على العقل وحده في القياس ، والعقل ، عند ابن طباطبا ، الوحيد القادر على

أن يهب للقصائد الخلود ؛ وذلك بشرط أن تتناسب القصيدة في ذاتها تناسباً يقوم على تجانس عناصرها منطقياً . وماخذنا يتلخص في أن هذا الناقد قد أهمل أولوية التجربة الشعرية وانحاز الى العقل انحيازاً كلياً مما جعل القصيدة صناعة خالصة .

٢ - الوحدة الصناعية :

واذا ما كان العقل مشرعاً ماهراً ، فإن التشريع يحتاج الى تنفيذ ، ويتطلب التنفيذ الصناعة والاتقان ، ولذلك يشترط ابن طباطبا أن تكون القصيدة « كالسبيكة المفرغة ، والوشي المنمنم والعقد المنظم ، واللباس الرائق فتسابق معانيه الفاظه ، فيلتذ الفهم بحسن معانيه كالتذاذ السمع بمونق لفظه ، وتكون قوافيه كالقوالب لمعانيه ، وتكون قواعد البناء يتركب عليها ويملأ فوقها » (٧) .

ومما لا شك فيه أن صناعة الشعر عند ابن طباطبا هي الصناعة البدائية ، بمعنى أن الصناعة تشمل مراحل القصيدة كلها منذ أن تكون فكرة الى أن تصبح حقيقة ، وهي بذلك تختلف اختلافاً جذرياً عن الصناعة الشعرية التي نعرفها في المدرسة الرمزية ، وبخاصة عند ادغار آلان بو وبودلير ومالارميه ؛ فالصناعة ، في هذه المدرسة ، مرحلة متأخرة من مراحل تكوين القصيدة ؛ فقد كانت القصيدة ، عندهم ، تبدأ ، أولاً ، ضمن احساس مجهول بنغم غريب مجنون يرتاد كيان الشاعر ويهزه ، ويبقى هذا النغم مسيطراً على الحالة الشعرية ETAT POETIQUE حتى المراحل المتأخرة منها ، وهذا ما حمل مالارميه على القول : « ليس بالأفكار تصنع القصائد ، يادينا ، وانما بالكلمات » (٨) .

أما مرحلة الوعي الصناعية فهي مرحلة احساسية أيضاً ، أو هي تقوم على تداعي المنطق الداخلي في لغة الرمزيين ، فقد كان مالارميه يقتصد الكلمات فيضفطها مما يجعلها تنوء بأثقالها فتتدفق معاني وأنغاماً ، وتتفجر هنا وهناك باشماعات مركزية وبأسلوب فريد يطمح الى رسم أثر الكلمات في النفوس ، ولم يكن همه البحث عن الكلمات النادرة ولا عن الكلمة الجديدة : « همه الوحيد اختصار الكلمات الى حضورها الدال ، بهدف واضح هو « رسم لا الشيء » لكن الأثر الذي ينتجه . وإذا ليست قصيدته رسماً لحقيقة ملموسة ، ولكنها فن ساحر

لمواقف التكثيف والاشماع فيه حظ راجح»^(٩) . وهذا هو ما فعله ازراباوند في قصيدة «الأرض الخراب» لاليوت^(١٠) . أما الشعر عند ابن طباطبا فهو صناعة خالصة ، أو هو مادة خارجية لا علاقة للشاعر بها الا من قبيل أنه يصنعها ؛ فالشاعر « كالنساج العاذق الذي يُفوّف وشيه بأحسن التفويف ويسدّيه وينيرّه ، ولا يهلهل شيئاً منه فيشينه ، وكالنقاش الرفيق الذي يضع الأصباغ في أحسن تقاسيم نقشه ، ويشبع كل صبغ منها حتى يتضاعف حسنه في العيان ، وكناظم الجوهر الذي يؤلف بين النفيس منها والشمين الرائق ، ولا يشين عقوده ، بأن يفاوت بين جواهرها في نظمها وتنسيقها»^(١١) . هكذا لا يتعدى مفهوم الشاعر ، عنده ، أكثر من أن يكون نساجاً حاذقاً ، أو نقاشاً رفيقاً ، أو ناظم جواهر ، وهكذا يصبح الشعر صنعة خالصة ، أو مادة شبيهة بالمواد الخام في الصناعات الأخرى ، وبخاصة حين يضع تصميماً لكتابة القصائد ، ومخططاً قبل الشروع في صياغتها ؛ «فاذا أراد الشاعر بناء قصيدة منض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره ثراً ، وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه ، والقوافي التي توافقه ، والوزن الذي يسلس له القول عليه . فاذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته ، وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر وترتيب لفنون القول فيه ، بل يملق كل بيت يتفق له نظمه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله . فاذا أكملت له المعاني ، وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها وسلماً جامعاً لما تشتت منها»^(١٢) .

ويلاحظ على هذه الفقرة أن للشعر مواد أولية ، منها المعنى والألفاظ والقوافي والأوزان ، وتحضير المواد مرحلة أولى في تصميم ابن طباطبا ، أما المرحلة الثانية فهي إثبات كل بيت على غير تنسيق بل يسجل دون ترتيب ، وتحتاج صناعة الشعر ، عنده ، الى مرحلة ثالثة ، وهي مرحلة تنسيق الأبيات بحسب المعاني والأغراض . ويلاحظ على هذه المراحل جميعها اهمالها الاحساس الشعري والمبقرية المتوهجة والمنطق الخيالي الداخلي . ويلاحظ الطيب الشريف على هذا التصميم الذي يقترحه ابن طباطبا للقصيدة ، طابع الوصف الذاتي ، ويعني بذلك ، أنه يصف فيه منهجه الشخصي الذي يسلكه هو في نظم الشعر^(١٣) ، ومن ثم فهو يخلو من أي منهج تحليلي موضوعي لطبيعة التجربة الابداعية ، بوصفها جهداً فكرياً مركباً ، ينزع الى تحقيق نوع من الوحدة في اطار أولى يمشه الشاعر من

الداخل ، وتفرغ فيه الصور الملائمة لطبيعة المحتوى ينتظمه ذلك التخطيط الأولي ، لأن كل جهد فكري يتضمن عدداً مشاهداً أو مضمرأ من الصور التي تتدافع وتتزاحم بغية الدخول في تخطيط معين (١٤) .

ويبدو لنا ، أخيراً ، أن الصورة الصناعية لا تفارق مخيلة ابن طباطبا في عمل الشعر ؛ فالشاعر تارة كالنساج العاذق ، وتارة كالنقاش الرفيق ، وتارة كناظم الجواهر . ثم إن تصور ابن طباطبا للوحدة في العمل الفني كالسبيكة المفرغة من جميع أصناف المسادن ، حتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة فراغاً « صنعة خالصة لا تنبعث فيها حركة من نمو ولا تمازجها حياة عضوية ، تلك هي صورة « الوحدة » عند هذا الناقد الذي لا يعرف التآني المقلبي الواعي في التقدير والرصف » (١٥) .

يبدو لنا ، مما تقدم ، اهتمام ابن طباطبا بالصنعة مما أدى الى اهماله التجربة الشعرية اهمالاً يكاد يكون كاملاً ، وكان تفرد الشاعر عن غيره يتلخص في توفير المواد الأولية ، أو ما يسميه كولردج الخيال الأولي - المرفقة الضرورية . علماً بأن الشعر يحتاج الى الخيال الثانوي الذي يقدر الشاعر بوساطته على صهر المواد الأولية في آتون الذات والتجربة عملاً فنياً موحداً ذا طعم واحد ونكهة واحدة ؛ فالشعر تجربة قبل أن يكون أي شيء آخر ، وشعرنا العربي القديم زاخر بالتجربة الحيوية ، وإن كان بعضه لا يبدو أن يكون رصفاً لغوياً باهتاً ؛ فالقصيدة ، مثلاً ، عند امرئ القيس ، تمبر عن تجربة كيانية حارة ، سواء أكانت منظومة قبل يوم دمون حيث اللهو والخمرة والمجون أم بعد يوم دمون حيث المغامرة الصعبة والبحث عن الأب من خلال الثأر الذي لا يتحقق ، مما أدى بالشاعر الى أن يبقى جوالاً باحثاً عن أمر لا يراه يتحقق ، عن المستحيل . والقصيدة ، عند المتنبي ، لا تقل تجربة حارة عن تجربة سلفه ؛ فهو الشاعر الطموح الذي ما عرف السكون ، إنه شاعر البحث عن المستحيل . ونحن ، هنا ، وإن رفضنا عقد مقارنة بين رؤية ابن طباطبا النقدية لبنية القصيدة ورؤية المدرسة الرمزية لها ، مجبرون على أن نقارن بين نقده وما توصلت اليه القصيدة المربية حتى عصره ، بدءاً من امرئ القيس حتى شباب المتنبي (ابن طباطبا - ت ٣٢٢ هـ / المتنبي - ت ٣٥٤ هـ) مروراً بالشعر الكبار



بشار بن برد وأبي نواس ودعبل بن علي الخزاعي وأبي تمام والبحتري وابن الرومي وغيرهم . وهكذا يبدو لنا أن الشعر بلا تجربة شعر بلا حركة ، والحركة نمو وصراع وحياة ، ومن الحركة والنمو والصراع وحدة القصيدة النامية ، وقصيدة غير عضوية نامية أقرب إلى أن تكون جثة محنطة منها إلى أي شيء آخر .

٣ - الوحدة الالتصاقية (التجاورية) :

من خصائص وحدة القصيدة ، عنده ، أنها « التصاقية » ، ونرى أن سبب تلصيق أبيات القصيدة بعضها ببعض يعود إلى المفهوم الشعري عند هذا الناقد الناظم ؛ فالشاعر ، عنده ، ليس بأكثر من ناظم أو هو صانع شعر . وانطلاقاً من هذا المفهوم أهمل ابن طباطبا الإحساس الجمالي ليهتم بالمنطق ، وأهمل التجربة الشعرية ليهتم بالنحت والصناعة . ولذلك ظن أن الشعر الخالد يستطيع أن ينتجه كل من توافرت لديه الأدوات والتصميم والمهارة . وكنا قد رأينا أن مراحل تكوين القصيدة ، عنده ، ثلاث : مرحلة جمع الأدوات والتصميم ، ومرحلة تأليف بعض الأبيات وتثبيتها ، ثم مرحلة ضم الأبيات بعضها إلى بعض . ويمكننا أن نختصر هذه المراحل الثلاث في مرحلتين : مرحلة تصنيفية ومرحلة تلصيقية (تجاورية) . هو ، في المرحلة التصنيفية ، لا ينسق أبيات القصيدة حين النظم ، وإنما يصنع الأبيات بيتاً فبيتاً ، ويحتفظ بكل بيت يتم صنعه ، إلى أن تكتمل المعاني التي يريد ، وتنتهي القسوافي التي جمعها ، وتتراكم إلى جانبه الأبيات . ويبدأ ، في المرحلة الثانية - المرحلة الالتصاقية - التجاورية بترتيب هذه الأبيات وتنسيقها ، وذلك حين يلصق بعضها ببعض ، وهو في ذلك ، ينشد وحدة القصيدة . وإذا ما احتاج ، في مرحلته هذه ، إلى بيت لاصق ، نظم حين الطلب ، ثم عقد بينها وبين ما قبله وما بعده ، فيكون لاصقاً لهذه الأبيات ونظاماً لها ، وسلماً جامعاً لما تشئت منها^(١٦) .

هكذا تظل وحدة البيت هدفاً في المرحلة الأولى وتأليف القصيدة هدفاً في المرحلة الثانية ، ويبدو لنا أن « تأليف القصيدة » غير « وحدة الحياة » التي عبّر عنها برغسون^(١٧) ، وغير الوحدة التي تحدث عنها أرسطو في كتابه « فن

الشعر» ، وغير الوحدة العضوية النامية، وحدة الكائن الحي كما نعرفها جميعاً في الرومانتيكية عند كولردج ؛ لأن الكائن الحي لا يولد عضواً منفصلاً عن عضو . والكائن الحي لا يولد صناعياً ، سواء أكانت هذه الصناعة يدوية بدائية أم آلية متطورة ، وإنما من خلال عوامل داخلية طبيعية ذاتية ، ويتحرك ، في نموه ، داخلياً تلقائياً من خلال الحركة التي يؤديها الكائن الحي في ذاته .

٤ - الوحدة التناسبية أو وحدة التكثر في القصيدة :

طلت القصيدة ، عند ابن طباطبا ، على ما هي عليه في العصر الجاهلي من تعدد في الموضوعات . وإذا ما كان هذا التعدد ، في القصيدة الجاهلية ، عفويّاً وضرورياً وحقيقة فرضتها التجربة وطبيعة العصر ؛ لأن الشاعر الجاهلي كان في تجاربه يعيش هذا التعدد (مشهد الأطلال - مشهد الرحلة - مشهد الناقة . . . الخ) (١٨) ، فإن بقاءه في القصيدة العباسية (١٩) ، بخاصة ، أمر يحتاج الى وقفة ، وبخاصة اذا أدركنا أن كثيراً من الشعراء العباسيين رفضوا هذا التعدد في قصائدهم لأنه لا يتلاءم مع طبيعة عصرهم ، فرفضوا بعض أجزاء القصيدة كمشهد الطلل والناقة وغيرهما (٢٠) . وهذا هو ابن طباطبا يتحدث عن ربط هذه الموضوعات بعضها ببعض وكأنه يعتقد أنه ، بفعله هذا ، يستطيع أن يحصل على وحدة القصيدة ، وإذا ما استهدف الشاعر هذه الوحدة ، فما عليه الا أن « يسلك منهاج أصحاب الرسائل في بلاغاتهم ، وتصرفهم في مكاتباتهم ، فان للشعر فصلاً كفصول الرسائل ، فيحتاج الشاعر الى أن يصل كلامه على تصرفه في فنونه صلة لطيفة ، فيتخلص من الغزل الى المديح ، ومن المديح الى الشكوى ، ومن الشكوى الى الاستمache ، ومن وصف الديار والآثار الى وصف الفياثي والنوق ، ومن وصف الرعود والبروق الى وصف الرياض والرواد ، ومن وصف الظلمان والأعيار الى وصف الخيل والأسلحة ، ومن وصف المفاوز والفيافي الى وصف الطرد والصيد ، ومن وصف الليل والنجوم الى وصف الموارد والمياه والهواجر والآل ، والحرايبي والجنادب ، ومن الافتخار الى اقتصاص مآثر الأسلاف ، ومن الاستكانة والخضوع الى الاستمتاب والاعتذار ، ومن الاباء والاعتياص الى الاجابة والتسمع ، بالطف تخلص وأحسن حكاية ، بلا انفصال للمعنى الثاني عما قبله ، بل يكون متصلاً به ، وممتزجاً معه ، فإذا استقصى المعنى وأحاطه بالمراد الذي يسوق القول بأيسر وصف وأخف لفظ لم يحتج الى تطويله وتكريره» (٢١) .

يكفي هذا النص الطويل لأن ندرك أن الوحدة ، عند هذا الناقد ، متعددة الموضوعات . هذا مما يثبت أن ابن طباطبا لم يأخذ بالوحدة التي جاءت في كتاب « فن الشعر » ، أو هو لم يفهمها تمام الفهم ، أو أن الترجمة الركيكة لكتاب « فن الشعر » قد أساءت فهمه . فالوحدة في « فن الشعر » تركز ، قبل كل شيء ، على وحدة الموضوع على حين أن وحدة القصيدة في « عيار الشعر » تقوم على تعدد الموضوعات ، وتلج على التناسب فيما بينها . ونخلص من خلال هذا النص ، ومن خلال ما بين أيدينا من شعر لابن طباطبا^(٢٢) الى ملاحظة مفادها أن هذا الرجل ، في شعره ، أقرب الى الشعر المباسي المحدث في لفته وبديعه وتراكيبه ومعانيه وفي هيكل القصيدة ، ونحن لانجد في قصائده ، حتى المدح منها ، أي أثر لمشهد الطلل ، أو مشهد الناقة ، أو مشهد الصيد ، أو غير ذلك ، على حين يتحدث ، في نقده ، عن هذه المشاهد ، وكأن ابن طباطبا الشاعر غير ابن طباطبا الناقد ، فهو يختلف في نهجه الشعري عن تنظيره النقدي .

ويبدو لنا أخيراً ، ومما تقدم ، أن تعدد الموضوعات يسيء الى وحدة القصيدة وتجربتها ، وقد كان بإمكان ابن طباطبا أن يكون أكثر توفيقاً ، في هذه الظاهرة ، لو كان أكثر معاصرة لزمانه . أعني أنه لم يحالفه الحظ حين عاد الى بنية قصيدة المديح في الجاهلية ليستنبط منها وحدة القصيدة بشكل عام ، فماد من قصيدة المدح هذه ببنية القصيدة التقليدية وبمفهوم مشوه عن الوحدة اذا ما قسناه بالتطور الذي طرأ على بنية القصيدة في زمانه ، ويبدو لنا أنه لو عاد الى بعض القصائد الجيدة التي عاصرها ، والتي تتوافر فيها بنية نامية وخيال عضوي خلاق ووحدة موضوع لاستطاع أن يتوصل الى نتائج أفضل . ويرى الدكتور احسان عباس أن القصيدة ، عند ابن طباطبا ، قد تتعدد موضوعاتها ، وأن الوحدة فيها قد تكون وحدة بناء وحسب ، فتلك هي الغاية الكبرى من هذا التدقيق في التوالي والتدرج واقامة العلاقات بين الأجزاء^(٢٣) . ولما نظر النقاد في الموروث الشعري وجدوا القصيدة الطويلة معرضاً لتفتن الشاعر ، فقد كانت تسمح بتعدد الموضوعات في بنيتها ، ولم يستطع النقاد أن يتذكروا للموروث ، حتى لنجد بعضهم يجعل تعدد الموضوعات التي أجاد الشاعر عرضها في قصيدته علة لاختيارها . ولهذا كان كل حديث للنقاد عن الوحدة انمسا يتم من خلال التكثر ، أي كيف تمثل القصيدة وحدة رغم ذلك التكثر ؟ فذهب ابن قتيبة

الى القول بالوحدة النفسية عند المتلقي، أي قدرة الشاعر على جذب انتباه السامع أولاً ، ليضمه في جو نفسي قابل لتلقي ما يجيء بعد ذلك، ويرى الدكتور احسان عباس أن هذا لا يثبت للقصيدة نفسها وحدة ، إذ قد يكون الموضوعان فيها متباعدين حتى في الجو النفسي العام لدى الشاعر . ثم كان ابن طباطبا أدرك أن كل هذا الذي قاله ابن قتيبة لا يحقق الوحدة التي يرغب فيها ، ولهذا ألح على مبدأين يكفلانها : أولهما مبدأ التناسب - وهذا المبدأ يحقق للقصيدة المستوى المطلوب من الجمال - والثاني هو التدرج المنطقي (وهو يعمل محل الترابط المعنوي عند ابن قتيبة) ؛ فالقصيدة أولاً كيان نشري ينسج شعراً في تدرج صناعي خالص، كما ينسج الثوب، مع الحذف في الربط عند الانتقال، في داخل القصيدة ، من موضوع الى موضوع (٢٤) .

يتبين لنا أخيراً ، أن مفهوم الوحدة عند ابن طباطبا مفهوم شكلي صرف ، يتجلى في ربط موضوعات عديدة ثابتة ربطاً خارجياً، فيتصل الموضوع بالموضوع اتصال التجاور لا اتصال التفاعل . وهذا الاتصال قريب من التناسب . والتناسب مفهوم خارجي جمالي قريب من مفهوم الوحدة ، لكنه ليس الوحدة ذاتها . انه وحدة النسيج أو تناسب الأعضاء بعضها مع بعض ، أي وحدة الشكل . التناسب، إذاً ، هو الوحدة التي تجمع عناصر ثابتة . الوحدة التي تجعل من القصيدة جسداً ، لكنه لا ينمو ولا يتحرك . جسد جميل ، لكنه بلا دماء . وهذا نتيجة للصناعة التي آمن بها ابن طباطبا واهماله التجربة التي تدفع بالدماء الحارة في جسد القصيدة . هذه الدماء التي تندفع في الشرايين ، فتكيف الشكل الجسدي مما يؤدي الى نموه نمواً طبيعياً ذاتياً داخلياً. أما أن نصل بين أطراف القصيدة وصلاً خارجياً ، ونربط موضوعاتها بعضها ببعض ، فنحن أقرب الى أن نكون في غرف التشريح أو العمليات منا الى أن نكون في قصيدة تضج بالحياة .

٥ - وحدة البيت :

لم يكن مفهوم وحدة القصيدة واضحاً تمام الوضوح لدى ابن طباطبا ؛ فقد يختلط هذا المفهوم ، في «عيار الشعر» بوحدة البيت نظرياً وتطبيقياً. وقد مر معنا أن لصناعة الشعر لديه مرحلتين ؛ يهتم ، في المرحلة الأولى ، بصناعة البيت ، ويهتم ، في الثانية ، بصناعة القصيدة . وهو ، في الأولى ، يعد أدواته الشعرية ،

ثم يبدأ في صناعة كل بيت ، على حدة ، فيثبت ما يصنعه من الأبيات دون ترتيب . ويبدو لنا من ذلك أن الشاعر ، عنده ، يبدأ بنظم الأبيات نظاماً تراكمياً عشوائياً ؛ فالبيت لا يتناسل من الأبيات التي سبقته ، وليس له أية علاقة بالأبيات التي تليه سوى علاقة الوزن والقافية والمعنى . وتبقى فكرة « البيت المفرد حتى في المرحلة الثانية التي لا تتعدى الربط بين الأبيات بسلك ، فتكون أقرب الى «عقد» منها الى قصيدة . ويظل ابن طباطبا يهتم بالبيت على الرغم من قوله بالتناسب والوحدة ، والنماذج البيتية التي اعتمدها في تطبيقه تقطع بمجره عن تصور الوحدة في حدود أبعد من المقطع الجزئي المستقل بمعناه ، والذي لا يكاد يتجاوز البيتين كثيراً . ولا يبدو أن يكون ادراكه للوحدة في البيت المفرد ذاته ، أحياناً ، نوعاً من التلاعب بالألفاظ ، أو العلاقات اللفظية على الأصح ، في شطرين ينتظمهما بيت يستمد وحدته من تقابل بين معنيين اقتضتاهما ضرورة القافية ومنطلقها ليس غير ، في مثل هذا الشاهد الذي التمسه في شعر البحري :

فاذا حاربوا أذلوا عزيزاً .

وقوله : فيقتضي هذا المصراع أن يكون تمامه « واذا سالموا أعزوا ذليلاً » وهو اقتضاء القافية ، وعلاقة التضاد بين كل من أذل وأعز ، وعزيز وذليل^(٢٥) . ويعتقد الدكتور عز الدين اسماعيل أننا ننفذ ، في الحكم على وحدة القصيدة عند ابن طباطبا من النقد الأوروبي الحديث في التفريق بين مفهوم القصيدة الطويلة والقصيدة القصيرة ؛ فالقصيدة القصيرة تتمثل فيها الغنائية ، أي العاطفة الواحدة المحددة ، أما القصيدة الطويلة فيلزمها الى جانب المواطف المفردة المحددة الكثيرة الفكرة العامة التي تسيطر على الجميع ، وتوجهه . فعلى أساس هذا التفريق يرى عز الدين أننا نستطيع أن نتبين أن القصيدة المربية - كما صورها لنا ابن طباطبا تصويراً مفصلاً - تمثل القصيدة القصيرة . وهو يقول بعد ذلك « اذا شئنا الدقة قلنا : انها لا تمثل القصيدة القصيرة ولا الطويلة ، وانما الذي يمثل القصيدة القصيرة منها البيت المفرد : ففي هذا البيت تتمثل عادة العاطفة الواحدة المحددة المستقلة . وحينما لا تتمثل في القصيدة وحدة البيت ، تتمثل لنا هذه العاطفة في بيتين أو بضعة أبيات على أقصى تقدير ، ولكنها تظل عاطفة واحدة محددة »^(٢٦) .

ونحن لا نسلم بهذه المقارنة غير العادلة ، فقد تصح المقارنة بين وحدة القصيدة عند أرسطو ومثيلتها عند ابن طباطبا . أما أن نستعير مقياسين حديثين : مفهوم القصيدة القصيرة ومفهوم القصيدة الطويلة ، من النقد الأوروبي المعاصر ، ونحاول تطبيقهما على نقد ابن طباطبا العباسي فاننا نظلم الرجل ونغمله حقه . ان عز الدين أو غيره من النقاد يستطيع أن يصل الى ثغرات واسعة في نقد ابن طباطبا لوحدة القصيدة . أما الميار الثاني « الفغائية » فنعتقد أن عز الدين يطلب من ابن طباطبا أمراً مستحيلاً : الفغائية من طبيعة القصيدة العربية منذ القديم ، وهذا أمر لا يعبها من جهة ، ولا يطلب من ابن طباطبا تجاوزه من جهة أخرى . صحيح أن ابن طباطبا كان باستطاعته أن يتجاوز نقاد عصره ، فيستنبط من بعض الشعر الفغائي العربي الذي عاصره ، وحدة في الشعور والفكرة والموضوع ، ولكن أن نطلب منه أن يجتاز فغائية القصيدة العربية ، فذلك أمر مستحيل . من هنا نستطيع القول : ان بعض الخطأ الذي وقع فيه بعض نقادنا أنهم قارنوا مقارنة تامة بين وحدة القصيدة عند أرسطو ومثيلتها عند بعض نقادنا القدامى ، فطبيعة الشعر اليوناني في « فن الشعر » تختلف عن طبيعة الشعر العربي ، كما يختلف الانسان اليوناني عن الانسان العربي ، وأرسطو نفسه قد نفى الشعر الفغائي من كتابه وألحقه بفن الموسيقى . ولكن يجب ألا يفهم من كل هذا القول أننا ننكر امكانية الاستفادة ، في وحدة القصيدة ، من أرسطو ، وإنما نريد أن نقول : ان بعض نقادنا لم يفهموا هذه الوحدة كما جاءت في كتاب « فن الشعر » ، ولم يجيدوا تطبيقها على شعرنا العربي ، وذلك لأنهم لم يحسنوا انتقاء النصوص التي تتوافر فيها هذه الوحدة ، ووقع هؤلاء في التجزيئية حين اختاروا نصوصاً مجزأة الأوصال وقصائد متعددة الموضوعات ، فشوهوا وحدة أرسطو وأخفقوا في دفع عجلة الشعر العربي الى الأمام . ومن هؤلاء ابن طباطبا نفسه . ولا بد من أن نقول أخيراً : ان وحدة القصيدة التي نادى بها ابن طباطبا تمثرت في عروض كثيرة من نظريته وفي كثير من النصوص التي استشهد بها ، فبرزت لديه وحدة البيت حين برزت عواطف كثيرة مسطحة فوضوية ذات مستوى واحد وبعده واحد ، نتيجة إهماله التجربة وإهتمامه الشديد بالصناعة الشعرية وشواهد المجزأة .

□ هوامش :

- ١ - هو محمد بن أحمد أبو الحسن العلوي المعروف بابن طباطبا ، شيخ من شيوخ الأدب ، وشاعر مولده ووفاته بأصبهان . له كتب ، منها « عيار الشعر » و « تهذيب الطبع » و « العروض » . وأكثر شعره في الغزل والأدب الناصية . توفي سنة ٣٢٢ هـ .
- ينظر في ترجمته : المرزباني ، معجم الشعراء - تحقيق عبد الستار أحمد فراج - مصر - دار احياء الكتب العربية - ١٩٦٠ م - ص ٤٢٧ ، وياقوت ، معجم الأدباء - مصر - مطبعة دار المأمون - ١٩٣٧ م - ١٧ / ١٤٣ - ١٤٤ ، والقفطي ، المحدثون من الشعراء - محمد عبد الستار خان أيم - مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بغير آباد الدكن - الهند - ط ١ - ١٩٦٦ م - ١ / ١١ ، والعباسي ، معاهد التنقيص - مصر - المطبعة البهية - ١٣١٦ هـ - ١ / ١٧٩ ، وبروكلمان ، تاريخ الأدب العربي - ترجمة د. عبد العليم نجار - دار المعارف بمصر - ط ٣ - ١٩٧٤ م - ١٠٠ / ٢ .
- ٢ - عيار الشعر - تحقيق د. طه العاجري ود. محمد زغلول - سلام - مصر - شركة فن الطباعة - ١٩٥٩ م - ص ١٢٤ .
- ٣ - ينظر في ذلك المصدر السابق - ص ٧ .
- ٤ - المصدر السابق - ص ١٢٦ - ١٢٧ .
- ٥ - المصدر السابق - ص ٦ .
- ٦ - المصدر السابق - ص ٧٨ .
- ٧ - المصدر السابق - ص ٤ - ٥ .
- ٨ - Leumers, Daniel - Préface - Poésies de Mallarmé - le livre de poche - librairie générale française - Paris - 1977 - PV.
- ٩ - Ibid P. VI.
- ١٠ - يجب أن نشير هنا الى أننا لا نقوم بمقارنة بين المدرسة الرمزية والديوت من جهة ، وابن طباطبا من جهة أخرى ؛ فهذا ، ان حصل ، اجعاف شديد بحق ابن طباطبا الذي له عمره وبينته المختلفان عن عصر الرمزية البيئة التي مهدت لنشوتها ، فهي ابنة البورجوازية الأوروبية التي اخفقت ، على صعيد الواقعين الاجتماعي والسياسي ، في تحقيق طموحاتها ، فالتجته الى الأدب للتمويض .
- ١١ - عيار الشعر - ص ٥ - ٦ .
- ١٢ - المصدر السابق - ص ٥ .
- ١٣ - من المعروف أن ابن طباطبا شاعر مثملا هو نالده ، ولذلك سنعود الى قصيدة من قصائده الطويلة ، في دراسة لاحقة ، لنبين ، من خلالها ، ملامح وحدة القصيدة التي نادى بها ، وهل استطاع ابن طباطبا الشاعر أن يكون حريصا على مفهوم « وحدة القصيدة » كما جاء في « عيار الشعر » عند ابن طباطبا الناقد .
- ١٤ - ينظر في ذلك مقاله « ابن طباطبا ووحدة القصيدة العضوية » - الآداب - س ٩ - ع ٢ - شباط - ١٩٦١ م ص ٧٩ .
- ١٥ - عباس ، د. احسان - تاريخ النقد الأدبي عند العرب - مطابع دار القلم - بيروت - ط ١ - ١٩٧١ م - ص ١٣٨ .
- ١٦ - ينظر في ذلك : عيار الشعر - ص ٥ .
- ١٧ - هنري برغسون (١٨٥٩ - ١٩٦١ م) فيلسوف فرنسي معاصر دافع عن الروحانية ضد هجمات الوضعيات والمادية ، له : « المعاناة في درس اوضاع الوجدان » و « المادة والذاكرة » و « التطور الغلطي » وغير ذلك .
- ١٨ - سنعود ، في دراسة مستقلة قادمة ، الى قصيدة جاهلية نثبن فيها ملامح البنية وصفاتها فيها .
- ١٩ - سنبين ، في دراسة قادمة ، كيف استطاع بعض الفحول من الشعراء العباسيين أن يتقدموا بالشعر على النقد المعاصر لهم اشواط بعيدة .
- ٢٠ - كثرت هذه الظاهرة في ديوان ابي نواس ، تحقيق احمد عبد المجيد الغزالي - بيروت - دار الكتاب العربي ١٩٥٣ م - يقول :
- دع الأطلال تسفيها الجنوب
وتبلي عهد جدتها الغطوب
وخل لراكب الوجناء ارضا
تخب بها النجيب والنجيب
- ص ١١

ويقول :

حاشا لدرة ان تبني الغيام لها

وان تروح عليها الايل والشاء

ص ٧

ويقول :

احسن من سر على ناقة

سر على اللسدة مقصور

ص ١٥

ويقول :

بكيت وما ابكي على دمن لفر

وما بي من عشق فابكي من الهجر

ص ٣٦

ويقول :

ماج الشقي على رسم يائله

وعجت اسال من خنارة البلد

ص ٤٦

ويقول :

دع الربيع ، ما للربيع فيك نصيب

وما ان سبجتي زينب وكعسوب

ص ١١٠

ويقول :

قل لمن يبكي على رسم درس

والفما ما ضر لو كان جلس

ص ١٣٤

وليكن معلوما لدينا ان هذا الشاعر وامثاله ممن ثاروا

على منهج القصيدة لم يثوروا على عناصر ذلك المنهج

في القصيدة الجاهلية ، وانما يثورون على استمرار بعض

اجزاء هذا المنهج في القصيدة العباسية على الرغم من ان

الحياة المعاصرة ما عادت بحاجة الى تلك الاجزاء .

٢١- عيار الشعر - ص ٦ - ٧ .

٢٢- سنعود الى دراسة ثانيته التي قالها في مديح ابي الحسين

محمد بن احمد بن يحيى بن ابي الجبل ، وهو من اعيان

عصره واحد اصطفاه الشاعر ، وهي في « معجم الادباء »

١٤٦/١٧ - ١٤٩ ومطلعها :

يا سيدي دانت له السادات

وتتاهبت في فمكه العسكات

٢٣- ينظر في ذلك : تاريخ النقد الادبي عند العرب ص ١٢٨ .

٢٤- ينظر في ذلك : المرجع السابق - ص ٣٢ - ٣٣ .

٢٥- ينظر في ذلك : الشريف ، الطيب - ابن طباطبا ووحدة

القصيدة العضوية - الاداب - ص ٧٨ .

٢٦- الاسس الجمالية في النقد العربي - مصر - مطبعة الاعتماد

ط ١ - ١٩٥٥ م - ص ٣٦٦ .

★ ★ ★

نحو معالجة جديدة للصورة الشعرية

أنماط الصورة في شعري تمام

د. فهد عكام

ينابيع الصورة المختلفة وبنائها المتنوعة تشير في الذهن استهفامات متعددة: ليس ثمة علاقة بين اختيار الشاعر لينايب صورته وأناه العميقة ؟ وهل اختيرت العناصر المؤلفة للصورة من حقل معنوي Champ rémantique واحد ؟ انقصد الصورة الى التوضيح لا غير أم انها تتضمن قيماً أخرى ؟
الجواب عن هذه الأسئلة يقودنا الى استنباط عدد من أنماط الصورة في رسالة Message أبي تمام .

□ الصورة الحسية Concrète :

بما أن هذه الصورة تشكيلية Plastique فانها تولد علاقة موضوعية تقوم على التراسل بين شيئين محسوسين ، وتبقى كلية في نطاق المحسوس . وكل انسان يجد في عناصرها المكونة لها تراسلات تخص الحواس : من لون، ونضارة ، ولكمة ، وشكل ، وكتلة ، وبعد أو نسب . وهي تنجم مباشرة عن تعادل يقوم على الحواس^(١) . وعلى شكل تشبيه تجتاح هذه الصورة الشعر الكلاسي . وهي تحت ريشة ابن المعتز هوس يتجلى في الكتابة . وأبو تمام يستخدمها أيضاً ، ولكن نادراً ما يقدم منها أمثلة ساذجة ، فالعنصر المتخذ صورة يأخذ في رسالته توسعاً يخترع هذه الصورة من جديد . ومثال ذلك قوله :

٢- اصل " كبرد العنكب نيط إلى ضحى " عبق برريحان الرياض معييب^(٢)

ففي هذا البيت ان التشبيه الاساسي : « أصل كبرد العصب » يقيم علاقة مشابهة بين شيئين :
الأصيل والثوب الملوكي اللذين تجذب ألوانهما الجميلة البصر :

ش ت ش ص
الأصيل = برد العصب المنقوش

ولكنه يمنح العنصر الحي (ش ت) صفة الجمود التي يتصف بها (ش ص) . ومع ذلك ، ان توسعاً
معنوياً يضيف على هذا العنصر الأخير (البرد) شيات تبهر النظر ، فنور الصباح يمنحه باعشاً
حيوياً يبعث فيه الحركة ، ويميد الى الذهن التي نقوشه الرائعة . والتوسع الثاني يمنحنا الشعور
بأن الممدوح تنزه من قبل في الرياض التي كانت نباتاتها العطرية (الريحان) تضخخ ثيابه بالمطر .
وروعة هذه الصورة لا تقوم فقط على التوسع الذي يمنحها باحشاءه شحنة شعرية ، بل تقوم
أيضاً على هذا الانحراف عن الواقع الذي هو جدد قوي حتى ليفرق الشاعر في عالم تخيلي
يتعاقب فيه العالم المرئي والعالم الشبي .

ونوع من أنواع هذا النمط من الصور هو الصورة التي تجسم المجرد ، فتضفي عليه
صفات المحسوس . وهي تقوم على تراسل العلاقات في البيت التالي :

٢٣- انبطت في قلبي لوائك مشرعاً ظلت تحوم عليه طير رجائي (٣)

الذي يمدنا بالبنية التالية :

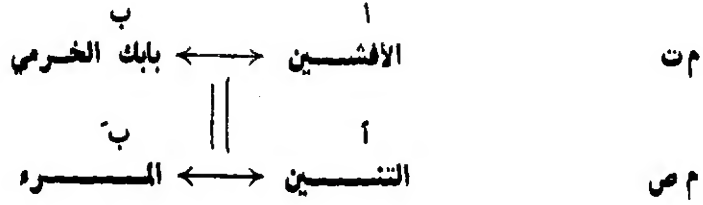
م ت م ص
رجاء الشاعر ← وعد الممدوح
||
الطيسير ← المشرع « المنهل »

وهذه البنية مسومة بالأساس الفعلي « حام » الذي يأخذ في المستوى المراد تصويره (م ت)
معنى « تطلع الى » ، فيمنحنا الشعور بأن الشاعر ما زال متعطشاً للعطاء ، وأن وعد الممدوح
بالتوال لم ينجز بعد ، ويمنح الصورة صفة الدينامية .

واذا ما كانت هذه الصورة توضح فكرة ، فإن نوعاً آخر منها يبعث التأثير فينا بقدرته
التخيلية ، وفي وسع الأسطورة أن تكون ينبوعاً مثل هذه الصورة كما هو الحال في البيت التالي :

١٩- ولتي ولم يظلم وهل ظلم امرؤ حث النجاء وخلفه الثنين (١)

الذي يتضمن البنية التالية :



التي تقوم على تراسل العلاقات وعلى الوظيفة « لاحق » التي يوحى بها العنصر الأساسي في تركيب الجملة وهو حث « أسرع » الذي يبعث في الذهن هرب بابك الخرمي^(٥) خوفاً من أن يقع أسيراً في أيدي الأفشين^(٦) ، ونسبة فعل الملاحقة الى تنين تعبر ضمناً عن هذا الخوف . وهذه الصورة انما هي صورة دينامية تعرض فعلاً متخيلاً عجيباً وتنسبه الى عجيبة أسطورية، هي أفعى ضخمة ذات سبعة رؤوس متشائلة ذاعت اسطورتها في بلاد الشام لتنتقل حدثاً تاريخياً بنعمة ساحرة يزيد بها الاستفهام حدة .

□ الصورة التجريدية Abstralte :

تعبر هذه الصورة عن شيء محسوس أو عن مفهوم من المفهومات بكلمة مجردة، فتعارض على هذا النحو مع الصورة الرمزية Symbolique التي يكون عنصرها الحامل للفكرة le phore محسوساً دائماً . « وضافها ، كما يقول موريه MORIER^(٧) تظل مغبشة flou ، وجوهرها essence لم يتلق شكلاً نهائياً ، فهي توحى بالوان من السحر » . واذا ما كان هذا النمط من الصور غائباً على وجه التقريب عن شعرنا المسمى كلاسيكياً ، وعن النسيج القرآني حيث لا نجد « سوى مدلولات لفظية تجريدية ضئيلة الحظ من التقدير من وجهة النظر الجمالية »^(٨) ، فإنا نجد أمثلة متعددة في رسالة ابي تمام . ومنها :

- وكأس كمسول الأمانى^(٩) .
- وأهيف كمنى النفس^(١٠) .
- كانت مودتنا له وإخاؤنا حلماً^(١١) .
- يعدون الثناء خلوداً^(١٢) .
- يومي مثل الدهر^(١٣) .
- غربة كاغتراب الجود^(١٤) .

والمهم الجدير بالإشارة انما يتمثل في أن (شص) في مثل هذه الصورة يمكن أن يدل على سبب (شث) ، وتلك هي الحال في البيت التالي :

٤ - لي من الحزن مثل ما من بديع الجمال لك^(١٥)

حيث يقيم المشبك (مثل) علاقة مشابهة بين عنصرين متباعين أحدهما عن الآخر جد التباعد:

$$\begin{matrix} \text{ش ت} \\ \text{ش ص} \end{matrix} = \text{الجمال البديع}$$

ولكن العلاقة بينهما تظل صحيحة في مستوى الشدة *intensité* .

والعلاقة تبدو أكثر اغراباً حيث يشترك التراسل اللفظي في العمل الفني عنصرين متضادين . وهذه هي الحال في المقولة الملفوظة: جرى المجد مجرى النوم^(١٦) ، حيث المعادلة :

$$\begin{array}{ccc} \begin{matrix} \text{ش ت} \\ \text{ش ص} \end{matrix} & = & \begin{matrix} \text{ش ت} \\ \text{ش ص} \end{matrix} \\ \downarrow & & \downarrow \\ \text{النوم} & = & \text{المجد} \\ \downarrow & & \downarrow \\ \text{نوم} & \# & \text{يقظة} \\ \downarrow & & \downarrow \\ \text{راحة} & \# & \text{فعالية} \end{array} \quad \begin{array}{l} \text{تتضمن العلاقة :} \\ \text{والعلاقة :} \end{array}$$

ومن الطبيعي أن العنصر الأساسي في الجملة وهو (جرى) الذي يحقق المماثلة يشير الى وظيفة دينامية تجمع العنصرين (ش ت) و (ش ص) . واذا ما كان ثمة صحة في هذه الصورة فذلك يقوم على الطابع الطبيعي الذي يجمع العنصرين معاً . وبفضل هذا التراسل اللفظي يبدو المجد الذي لا ينقص عن الشجاعة في ساح الوغى وكذلك الجود في حالة السلم وكأنه نوم يخلد اليه المدح أي راحة تتيح له القيام مجدداً بهذه الفعالية .

والظاهرة نفسها تتحقق في مستوى تراسل العلاقات في الصورة التي ينبض بها هذا البيت الذي يتغنى بشجاعة المدح :

١٩- رآه الملحج مقتحماً عليه كما اقتحم الفناء على الخلود^(١٧)

ومنه نستنبط البنية التالية :

$$\begin{array}{ccc} \begin{matrix} \text{ب} & & \text{أ} \\ \text{الممدوح} & \longleftrightarrow & \text{الملحج (البربري)} \end{matrix} & \text{م ت} \\ \parallel & & \\ \begin{matrix} \text{أ} & & \text{ب} \\ \text{الفناء} & \longleftrightarrow & \text{الخلود} \end{matrix} & \text{م ص} \end{array}$$

التي يوسها الفعل اقتحم « انقض على » الذي يعبر عن وظيفة ينجزها الفناء (العدم) ، تدل على حركة وتبحث في الذهن فكرة الإبادة التي تميز قدرتها رؤية الشاعر الكونية .

وهناك فضلاً عن ذلك صور تجريدية تصف حالة المبدع النفسية • فبيت مثل :

١٨ - ومسافة كمسافة الهجر ارتقى في صدر بالي الحب والبرحام (١٨)

يبرز تراسل المشابهة اللفظية :

ش ص

ش ت

مسافة مكانية = مدة الهجر

حيث المجرد (ش ص) يصف حالة نفسية تقوم على تجربة شخصية في الحب • وفضلاً عن ذلك ان هذا التعبير « مسافة الهجر » تعبیر ازدواجي يقوي عنصره المجدد « الهجر » التجريد الذي تنبض به المسافة « المدة » •

وصورة أخرى من هذا النوع تصور حالة فكرية ، فني البيت :

٥ - كشف الروض رأسه واستسر المحل منها كما استسر المريب (١٩)

إن الروض الذي صور في هيئة امرأة حشرت نقابها للتعبير عن ظهور نباتاته بفعل المطر يبعث الخجل في المحل « الجذب » فيختفي اختفاء المريب « السر الداعي الى الرية والشك » ، وعليه فانا نقع هنا على عملية تقييم علاقة مشابهة بالمشبك (ك) بين مفهومين تجريديين :

ش ص

ش ت

اختفاء الجذب = اختفاء المريب

يقوم ثانيهما على تجربة فكرية معيشة •

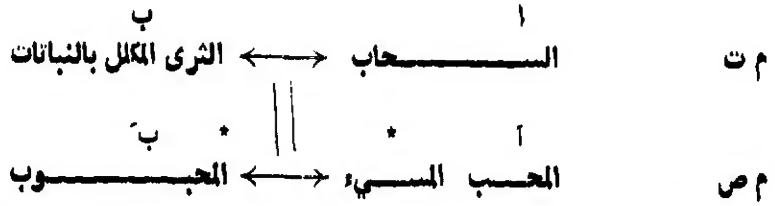
□ الصورة الافتراضية Hypothétique :

وهي صورة « يلقي استفهامها الخفي شكاً لا ينفذ اليه على فكرة تفرق في اللامرئي » (٢٠) • وهذه الصورة تفتح الباب على مصراعيه لكل ألوان الحدس ، وتولد علاقة مع اللامرئي وتفترض تحقيق المستحيل • وهي تنتشر غالباً في فضاء أسطوري معتمدة على الأفعال الدالة على الوهم verbes d'illusion من مثل : (خال) ، وعلى أدوات من مثل (كانما) أو (كان) ...

وقد سمحت هذه الطريقة الأسلوبية لأبي تمام بتصور علاقة خفية تقوم على المودة بين السحاب والثرى المكلل بالنباتات ، تحول فيها العنصران الطبيعيان الى كائنين انسانيين متحابين :

٧ - وندي إذا ادهنت به ليمم الثرى خلعت السحاب اناه وهو معتذر (٢١)

واذا ما كان الفعل الدينامي (أتى معتذراً) ،الذي تنجزه السحابة هنا لقلّة مائها ، يفرق في اللامرئي ويحتفظ بأثر من آثار ثقافة اسطورية اغريقية تقيم علاقة حب بين السماء والأرض وفق الترسيمة :



فانه يتحقق في موطن آخر في عالم المستحيل لينح الصورة نمواً ساخراً • وتلك هي الحال في البيت التالي :

٢٠- فمرّ ولو يجاري الريح خيلت^١ لديه الريح ترسف في القيود^(٢)

حيث العنصر الطبيعي (الريح) يتحول ، في مخيلة العليج بابك ، الى سجين يرسف في قيوده وفق الترسيمة الغريبة :

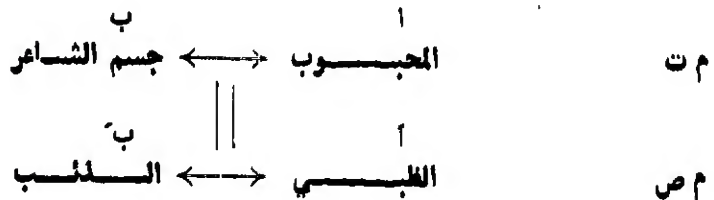


واذا ما كانت الفرضية التي يحققها الفعل الدال على الوهم (خال) تقصد في هذا البيت الى تصوير سرعة بابك الخرمي في فراره من المعركة، فالمبالغة التي يتضمنها التحول تشير الى مخيلة هجائية ساخرة النغم •

وقلب الوظائف يكفي أحياناً لبعث هذا المناخ الافتراضي في الذهن دون الالتجاء الى استخدام فعل يدل على الوهم • ففي البيت :

٢ - لكن عدوت على جسمي فبنت به يا من رأى الطبيب عداء على الديب^(٣)

تكمّن بنية رباعية العناصر ، ترسيمتها :





ويتحقق فعل الاعتداء هنا (عدوت) ، خلافاً للملاحظة الواقعية ، على يدي حيوان وديع هو الغزال وضد حيوان ضار هو الذئب . ويضاف الى هذه المفاجأة التي يعيها الفعل الدال على وظيفة الاعتداء وظيفية رمزية : فجسم الشاعر يجسد ضراوة حيوانية قابلة للترويض بواسطة الجمال واللفظ .

□ الصورة الانطباعية Impressive :

تقيم التأثيرية الفردية جسراً بين الصورة الافتراضية والصورة الانطباعية . وهذه الأخيرة تقوم ، وفق رأي مورييه ، « على التشبيه الذاتي التأثري ، المولّد بين شيء معروف وشيء آخر علاقته بالأول لا تقوم على الشكل ولا الوزن ولا الكتلة ، ولا اللون ، ولكنه يؤثر على حساسية الكاتب تأثيراً يشابه التأثير الذي يحدثه الأول » (٢٤) .

وأبو تمام يقدم لنا عن هذه الصورة بعض الأمثلة . وهذه هي الحال في المقولة المنطوقة : « قد ذل شيطان النفاق » ، حيث يأخذ النفاق في شكل استعارة هوية الشيطان ، أي يتوحد مع كائن متخيل لا تدرك هويته لا بأدراكنا ولا بعقلنا ، ولكن صورته غير المحددة تشير الرعب في أعماق نفوسنا . وإذا كانت الصورة في هذا التعبير تجريدية ترسيمها :

ش ت ش

النفاق = الشيطان

فإن العنصر الأساسي في التركيب وهو (ذل) يقوي التجريد وينح الصورة طابعاً افتراضياً . ومن الطبيعي أن علاقة التوحيد هنا بين حقيقتين متباعدتين أحدهما عن الأخرى ليس لها من صلة لا بالمنطق ولا بالطابع التشكيلي . و (ش ت) و (ش ص) على السواء يعثان الانطباع نفسه في حساسية الشاعر حيث يقول :

٣١- قد ذل شيطان' النفاق' واختلت بيض' السيوف زئير' اسند الفأب' (٢٥)

والشاعر يلجأ الى هذه الصورة الانطباعية بصفة خاصة للتعبير عن حرارة غنائية ينبوعها الأكثر غنى يظل جوهرها ابداعه الشعري . فعلى هذا النحو تبدو قصائده في عينه نباتاً مرأ « صاب جديح » وفق الترسمة التالية :

ش ص

ش ت

القوائد المقلبات = الصاب الجديح (المخلوط)

حيث يتعادل التأثير المعنوي للطرف الأول (ش ت) مع التأثير الفيزيولوجي للطرف الثاني (ش ص)، وذلك بالمشبك (سواء) .

٤ - ساعتب' عتبة' بمقتنيات' سواء' هن' والصاب' الجديج' (٢٦)
وعلى هذا النحو يبدو شعر أبي تمام في عينيه جواداً جموحاً وفق الترسيمة :

ش ت * ش ص
شعر أبي تمام = الجواد الأصم الجموح

وهذه المعادلة انطباعية يوحى طرفها الثاني (ش ص) بالقلق والخوف ويضيفها بعملية التحويل الاستعارية على (ش ت) . يقول أبو تمام :

٦ - يا حرونا في البخل قد وابي بخ... لك عولبت بالأصم الجموح (٢٧)
وعلى هذا النحو يترأى شعر شاعرنا المدحى في عينيه (علقاً) أي شيئاً ثميناً ذا قيمة كبرى اذا ما فحص بعين التأمل قوله :

٢٦ - فاشدد على الحمد يداً إنه اذا استخس' العلق' علق' نفيس' (٢٨)
والبيت يعبر عن معادلة ضمنية متباعدة الطرفين :

ش ت * ش ص
مدحج أبي تمام = العلق النفيس

يبدو المدحج معها شيئاً ثميناً تهفو اليه النفس .
ومن هذا الوادي صورة أخرى يتجلى فيها الاغتراب صارخاً ويشلها قول أبي تمام :

٤١ - نفق المدحج' ببابه فكسوته' عقداً من الياقوت غير مثقّب (٢٩)
حيث تكنّ معادلة غريبة تقوم على المائلة :

ش ت * ش ص
القسييدة المدحية = عقد من الياقوت غير مثقّب

والغرابية في هذه المعادلة الانطباعية تأتي من انه لم يكتف بمقد مائلة بين قصيدته المدحية وعقد من الياقوت ، بل جمل حبات هذا العقد غير مثقبة .

وعلى هذا النحو يقيم التركيب الازدواجي « نوار الكلام » الذي تقع عليه في قول أبي تمام :

١٩- ولجف نوار الكلام وقلما يلفى بقاء القرس بعد الماء (٣٠)

علاقة تراسل تماثلي بين عنصرين يختلف ميداناهما المعنويان ، وفق المعادلة :

ش ت ش ص
الكلام = النوار (الزهر)

ولكنهما يؤثران كلاهما في الحساسية التأثير المستجيب نفسه .

ورؤية المرأة على انها عائق تنبسط ايضاً صوراً انطباعية اكثر اغراباً ، وذلك في قوله :

١٢- يرى بالكعاب الرّود طلعة ثائر، وبالعير ميس الوجناء غرة آيب (٣١)

فالشاعر لا يتردد ، وهنا ، عن إقامة علاقة تراسل بين عناصر متباعدة كل التباعد ، ولكنها متشائلة التأثير في النفس ، وذلك وفق المعادلة :

ش ت ش ص
الكسب الرود = ظلمة ثائر
(فتاة ودبعة مستندرة الألداء) (محيا متهمد يسمى الى الثار)

والمعادلة :

ش ت ش ص
العرس الوجناء = غسرة آيب
(النافقة القوية) (المسافر العائد الى اهله)

والظاهرة نفسها تحدث في مستوى الصورة القائمة على تراسل العلاقات ، وعلى سبيل المثال نشير الى البيت التالي :

٢ - خرجن في خفرة كالروض ليس لها الا الحلي على اعناقها زهر (٣٢)
الذي تستبطن منه البنية التالية :

م ت الخرائد في لباسهن الاخضر ← الحلي في اعناقهن
م ص الروض الاخضر ← الزهر

لأن المقصود هنا ليس تشبيهاً يقوم على مشابهة شكلية ، بل على انطباع متماثل ظريف مستحب يبعثه كل من المستويين في النفس .

□ الصورة الرمزية Symbolique :

الصورة الرمزية صورة حامل المعنى phore فيها حسي يرمز الى موضوع thème مجرد^(٣٣) وهذا الحامل « يختار ، كما يقول دوبريه DUPRIER ، عن طريق تراسل خفي يقيمه كل كاتب بين العالم وما يحاول التحدث عنه »^(٣٤) . وعليه فان الذاتية هي التي تسوس هذه الصورة . وفضلاً عن ذلك ان الرمز الحسي يقوم على الدلالة الحافة connotation (أي الدلالة المرافقة للدلالة المرجمية) ، لأن الرمز اشارة signe والثما signifiant واحد ولكنه يعبر عن مدلولين signifiés ، وفي هذا الميدان تدخل بعض انواع الكتابة ، ولريد بذلك هذه الصورة الأسلوبية التي يعرفها البلاغيون العرب بأنها تعبير يراد به لازم معناه ، ويدل على المعنى الثاني دون أن يلغي الأول . ومن أمثله ذلك :

- « متدسّم الثوبين » الذي يوحى بأن المتحدث عنه بخيل في قول أبي تمام :

١٠- متدسّم الثوبين ينظر زاده نظرٌ يحدهُ وخدٌ صلبٌ^(٣٥)

- « اغترف علماً بغير رشاء » حيث الرشاء « الجبل » يرمز الى المشقة في قوله :

٨ - يا سألني عن خالدٍ وفتاله رد فاغترف علماً بغير رشاء^(٣٦)

- « المقلة الشوساء » الذي يشي بازدراء أو غضب فاجم عن هوى من الأهواء في قوله :

٩ - انظر واياك الهوى لا تمكن سلطاناه من مقلة شوساء^(٣٧)

- « قشعم السياسة » حيث القشعم « انسر المسن » يرمز الى الرجل المتفوق الماهر في قوله :

٣٨- فراوا قشعم السياسة قد ثمة ٠٠٠ ف من جنده القنا والقلوبا^(٣٨)

- « ظل العُرف » حيث الظل المحسوس يرمز الى المجرد « السعادة » في قوله :

٩ - تقلص ظل العرف في كل بلدة واطفىء في الدنيا سراج القصائد^(٣٩)

ومن الممكن ان يكون الرمز تعبيراً يشير الى حركة ، وهذه هي الحالة في التباير التالية :

- كعمت فمي « أي سددت فمي » ، انذي يرمز الى الخيبة وعدم التواصل في قول أبي تمام :

٢ - فما فتحت فمي الا كعمت فمي وما مددت يدي الا رددت يدي !^(٤٠)

« اذا ألجمت يوماً لجيم » حيث ترمز حركة وضع اللجام في فم الخيل الى الاستعداد للحرب في قوله :

٢٢- اذا ألجمت يوماً لجيم وحولها بنو الحصن نجل المحصنات النجائب^(١١)

« يخرق ثوبه » حيث يرمز تخريق الثوب الى الفيط والغضب في قوله :

٦ - اذا غاظ وصف الناس بالحسن اهله فلم لم يخرق ثوبه يوسف الحسن ؟! ^(١٢)

وقد يكون الرمز أيضاً صورة اسطورية تنحس من أعماق الانسانية . ففي تعبيرات ازدواجية من مثل : « سليل النور » في قول أبي تمام :

١ - فرد جمال سليل نور به استفتلت يد السرور ^(١٣)

ومن مثل : « سليل الشمس » في قوله :

٢ - سليل الشمس انت فدتك نفسي وهل لسليل شمس من شبيه ؟ ^(١٤)

ليس المقصود مجرد تماثل بين اصل المدوح المشهور وشيء مضيء ، بل المقصود بالأخرى تحويل يمنح العنصر الأول (سليل) كل القيم التي يتميز بها العنصر الثاني الذي يحدده ، سواء اكان نوراً أم شمساً . واذ ننظر على هذا النحو الى الرمز ، الذي هو في الواقع عنصر طبيعي يتصل بالنار ، فانه يأخذ قيمة نفسية ، فيعبر عن الاحترام والاعجاب ان لم يعبر عن الخوف الذي كان يشعر به الشاعر أمام ممدوحه او امام محبوبه . ومثل هذه الصورة ليس هو فضلاً عن ذلك دون علاقة بلا وعي المجموعة الانسانية في أبعاد عهودها حيث كان للأسطورة دور كبير في الحياة الانسانية وحيث كان الكائن الانساني مأخوذاً بالشمس ، هذه القوة الطبيعية التي كانت فائدتها جد عظيمة عنده حتى غدت وثناً لا يتقطع عن السجود أمامه والتعبد له .

□ الصورة الرمزية الابحائية : Symboliste :

تمثل هذه الصورة صنفاً من صنوف الصورة الرمزية . وفي هذه الحالة لا يمكن التعبير عن الموضوع الفكري فيما يبدو الا بالعنصر الحامل له le phore ، فالشيء يكشف عن حالة نفسية والرمز « اشارة في آن واحد لعالم خفي لا مرئي هو عالم المثل الأفلاطوني ، ولعالم باطني »^(١٥) . ولكن حذار من الاعتقاد بأن شاعرنا يؤلف أحياناً قصيدة بوساطة رموز تعوض عن العناصر التجريدية لتصوير حالة نفسية أولية كحالة الحزن مثلاً كما هو الحال

في الشعر المعاصر . وانه لمن النادر جداً ان تقع في تطريز قصائده على رموز أقيمت على الألوان؛ أو على صور بنيت جوهرياً على تراسل الحواس Correspondance des sens ، أو على صور تقوم على الفراغ Image de vacuité . ومع ذلك انه لمن المفيد أن نذكر بعض منها : ففي المقولة اللفظية « وييفت لي ما اسود من وجه مطلبي » التي تلقينا في قوله :

٢١ - فقومت لي ما اعوج من قصد همتي وييفت لي ما اسود من وجه مطلبي (٤٦)

يبدو الوجه الأسود شعاراً يرمز للرغبة التي لم ترو بعد (الخيبة) ، في حين أن الوجه الأبيض يرمز الى اراء الرغبة . وعلى هذا النحو انما يأخذ اللون الأسود تحت ريشة أبي تمام قيمة رمزية تخالف القيمة التي يمنحه اياها التعبير القرآني في قوله تعالى : « ظل وجهه مسوداً وهو كظيم » (٤٧) حيث يرمز اللون الأسود الى الحزن .

وفي بيت أبي تمام :

١٢- تردى ثياب الموت حمراً فما اتي لها انليل الا وهي من سندس خضر (٤٨)

يرمز اللون الأحمر الى مقتل الممدوح الذي كان متعطشاً للاستشهاد ، في حين أن التحول الذي طرأ على هذا اللون فغداً أخضر ، مع هبوط الليل ، يشي برضا الله الذي شرف هذا المتوفى وكرمه بمنحه مقاماً في فردوسه . وعلى خلاف الرمز الغربي الذي يقوم على ذاتية المبدع ، إن اللون الأخضر هنا يستقي قيمته الرمزية من المناخ الثقافي للإسلام .

وصورة الفراغ القائمة على طريقة « تسمية شيء وبالتالي افتراض وجوده لالغائه باضافة كلمة تنفيه » (٤٩) ، تبرز أحياناً نسيج الشعر عند أبي تمام . ففي عينيه إن أمكنه اللقاء مع المحبوب ، الأمكنة التي غدت من قبل أطلالاً ، تحدث عن عشقها ، ولكنها بكاء كما في قوله :

٣ - شهرت ما كنت اكتمه ناطقات بالهوى خرس (٥٠)

والتضاد نفسه ، الذي يفرق الصورة في الفراغ ، يتجلى في البيت التالي :

٥ - سالت عن وصفك الصفات فما نطقن الا بالسنين خرس (٥١)

وهذه صورة مدهشة تطبع شعر أبي تمام بطابع الإغراب ، وصياغتها التركيبية تقوي التضاد بين عناصرها المؤلفة : الكلام « الألسن » وعاهة البكم ، وتقوي بالتالي الجمال المعجب الذي يميز الكائن الذي يتحدث عنه .

واذا ما كانت هذه الصورة تقوم على احساس سمي ، فصورة أخرى ، ليست أقل
إدهاشاً ، تقوم على احساس بصري . ففي البيت :

١٢- تريبا نهارا مشمساً قد شابه زهر الربا فكانما هو مقمر (٥٢)

تتيح الفرضية التي يوحىها المشبك « كأنما » للقارئ أن يتصور نهارة يأتاق القمر فيه عوضاً
عن الشمس . وهذه الصورة انما هي صورة جد غنية بالايحاءات حتى تسمح للذهن بأن
يتصور النور متغلغلاً بين أوراق الأشجار وأزهارها لينح الظل الجذاب الفاتن صورة
ليلة قمرية مرصعة بالنجوم .

وتراسل الحواس ، الذي أبرزه بودلير BAUDELAIRE حيث يقول :

« كاصداء طويلة الامد تمتزج في البعيد

في وحدة دامسة وعميقة

شاسعة كالليل وكالضياء

تتجاوب العطور والألوان والأصوات» (٥٣)

يطرز أحياناً النسيج التصويري في شعر أبي تمام . فمقولات من مثل : « يراها بسمعه » ،
« مسك الطل » ، « كافور الصبا » ... تشترك في العمل الفني لعب التراسل هذا القائم على
الحواس ، والذي سنعالجه معالجة أعسقت فيما بعد (٥٤) .

أضف الى ذلك أنه من العلاقة الباطنية ، التي يؤمن أبو تمام بوجودها بين الروح
والجسد ، ولد تراسل في مستوى الخطاب discours بين التأثيرات المعنوية للنفس والفكر
وبين تأثيرات الجسد . وعلى سبيل المثال نستشهد بالمقولة : « ضياء الآمال » حيث
العنصر المحسوس يرمز الى السعادة في قول أبي تمام :

١٥- وضياء الآمال افسح في الطر ف وفي القلب من ضياء البلاد (٥٥)

وبالمقولة : « العرف النضر » حيث الصفة الحسية « نضر » أي ذو روق وجمال ترمز
الى المتعة الباطنية متعة البهجة التي يحس بها الكريم في قول أبي تمام :

١٦- كان في الأجلى وفي النفرى عر فك نضر العموم نضر الوحاد (٥٦)

وبالمقولة : « خضرة المعروف » حيث يرمز اللون الأخضر الى خصب الفعل الخلقى واشاعته الأمل ،
وذلك في قول شاعراً :

١٧- ومن الحظ في العلى خضرة المع روف في الجمع منه والإفراد (٥٧)

□ الصورة الحدسية Intuitive :

التراسل الذي يؤمن الشاعر بوجوده بين الروح والجسد ، يولد في خطابه صوراً حدسية عرفت تحت ريشة أومنيوس OMNIMUS بأنها « أساطير حقيقية ، يخيل أنها تنبجس مما تحت الشعور وتحصر واقعاً لا يوصف »^(٥٨) . وفي رسالة أبي تمام كلم مزدوج كأنه البروق ، تنأى عنصره المؤلفه بعضها عن الآخر جسد النأي ، يمثل هذا النمط من الصور ، ومن ذلك « ماء الملام » الذي يدهشنا في قول أبي تمام :

٢ - لا تسقني ماء الملام فأنسي صب قد استعلبت ماء بكائي^(٥٩)

ومن ذلك أيضاً « الشعر فرج » الذي يبهنا في قول أبي تمام :

٣٢ - والشعر فرج ليست خصيخته طول الليالي الا لغترعه^(٦٠)

واذا كانت الصورة الأولى لا تفسر - كما سنرى - الا في اطار علم نفس المادة الخاص بالماء psychologie de l'eau والذي يستلهم الطفولة؟ اذن الصورة الثانية تنبع من مناخ اللذة ، حيث العملية الفنية تتحول الى عملية جنسية وتثير المتعة نفسها ، عند المبدع كما تثيرها عند المتلقي . وثمة نوع من هذا النمط من الصور يفرق في ما فوق الواقع بوساطة وهم مدهش الإثارة . ونريد بذلك :

□ الصورة الوهمية Hallucinatotre :

في هذه الصورة ، يكف الرابط ، الذي يجمع بين الحامل phore والموضوع thème عن مشاكلة الواقع ، والشاعر يعقد ، بين الألفاظ ، علاقة غير منتظرة تتجاوز الواقع . واذا ما نظر الى هذه الصورة معزولة عن سياقها فانها تبدو غامضة ، ولكنها في السياق تفسر جزئياً بما يسبقها او يلحق بها ، مما هو قابل للتفسير ، وترتبط به بسلسلة من الروابط اللغوية ، وفي داخل القصيدة تخلق هذه الصورة لغة خاصة بعيدة كل البعد عن لغة الإبلاغ ، لغة تبعث عند القارئ غربة الاحساس . وتظل ، مع ذلك ، اكثر الصور قابلية للتفسير بالهام ينبع مما تحت الشعور أو بعامل آخر خارج عن القصيدة . ونجد منها عند أبي تمام أمثلة قليلة من مثل :

٩ - وركب يساقون الركاب زجاجة من السير لم تفصد لها كف قاطب^(٦١)

فالوظيفة الأساسية التي يقوم بها الفعل « يساقون » المستخدم بمعنى « يسقون » تقبل معنى آخر هو « يتبادلون السقيا » لا تبقى معه المطايا « الركاب » وحدها في مكابدة تأثير الخمرة

الصرف أي السكر الذي يثيره التتب الناجم عن السير في الصحراء ، بل يشاركها في هذه المكابدة الركبان الذين يمتطونها .

وعليه ، فالشاعر يلتجئ ، لكي يعبر عن الموضوع ، ونعني بذلك تأثير المسير تأثيراً فيزيولوجياً ، الى حامل متعدد الأبعاد وهي النظام . كيف يمكننا تصور المطايا وهي تقوم بفعل الشرب وتعاني السكر الناجم عنه ! بطبيعة الحال ان الرابط الذي يجمع بين الحامل والموضوع لا يشاكل الواقع ، ويفسر بالهام ينبع مما تحت لشمور . أيوجد هنا أثر الفطام حيث اضطر الشاعر اذ كان طفلاً الى العدول عن الرضاع من أئداء أمه ؟ أيرمز السائل هنا وهو الخمرة الى الألم الذي عاناه في هذا العهد من حياته ؟

على هذا الصعيد من التأويل ، تأتلق صورة وهمية أخرى ، أكثر غنى بالايحاءات ، في المقولة « والنار تنبع من حصى المزاء » التي تثير الدهشة في قول أبي تمام :

٢٠- مزقت ثوب عكوبها بركوبها والنار تنبع من حصى المزاء (٦٢)

فالشاعر ، وهو سائر تحت الشمس المحرقة ، يتخيل موج النار ينبجس من أرض الصحراء . وتحت طابع استعارة ، يصور حقيقتين تضاد أحدهما الأخرى ، على صعيد الأحاسيس ، ونريد بذلك النار والماء . والعنصر الأساسي في التركيب « تنبع » ، وفاعله « النار » يدل على أن هذا العنصر الطبيعي يأخذ ، في مخيلة الشاعر المادية ، هيئة الماء الذي ينبجس من ببع . والتناقض الظاهر تناقض العنصرين الطبيعيين يسر - وسرى ذلك (٦٣) - نفسياً ، لأن الفرح والألم ، حسب رأي باشلار BACHELARD مستعدان دائماً لتبادل اضطرابهما من حول عقدة .

وهكذا يتضح لنا أن أبا تمام يستقي ينابيع صورته من حقول معنوية مختلفة ، فهناك الطبيعة بعناصرها المادية المختلفة وما فيها من طير ، ونبات وحيوان أهلي أو متوحش وكائن أسطوري (كالتين والشیطان) ، كما يستقيها من مفهومات مجردة كالجمال والفناء والخلود ، ومن أحاسيس العميقة كالريبة والشك ، ومن الحياة الاجتماعية وما فيها من مهن كالصياغة . وهذه الينابيع لا تتصل بأفاه العميقة فحسب ، بل باللاوعي الجماعي في أبعد عهود الانسانية أحياناً .

والصورة لا تؤدي وظيفة التوضيح فقط ، لأنها تخرج أحياناً عن نقل فكرة أو عاطفة لتقيم علاقات بين عناصر متباعدة كل التباعد يؤلف بينها الانطباع الموحد أو الحدس . ومثل هذه الصور تؤدي وظيفة هامة هي الإيحاء ، وبذلك يمكن أن نعد أبا تمام رائد شعرن المعاصر .

□ الحواشي :

١ - انظر : MORIER (H.), Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique, p. 202. DUPRIER (B.), Etude du Style, p. 53.

- ٢ - انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ٩٨/١ ، روي (بي) ، كامل ، ٤٥ بيتا .
- ٣ - انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٤٠/١ ، روي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا .
- ٤ - انظر : ديوان ، رقم ١٦٦ ، ٣١٩/٣ ، روي (نو) ، كامل ، ٣٦ بيتا .
- ٥ - بابت (المتوفى عام ٨٣٥/٢٢٠) رئيس نحلة الغرمية ، وهي حركة دينية واجتماعية ، نجت جزئيا عن المزدكية في عهد المعتصم . وقد نجح الأفشين في مناوشة قلعة الحقائق الهزيمة به . وقد اعدم في سامراء . انظر المعلمة الاسلامية ، ص ٨٦٧ .
- ٦ - افشين (المتوفى عام ٨٤١/٢٢٦) هو خيدر بن كاوس ، قائد عباسي مشهور . انظر المعلمة الاسلامية ص ٢٤٨-٢٤٩ .
- ٧ - انظر : MORIER (H.), op. cit., p. 198, ed. 1961
- ٨ - انظر : صباغ (ت) ، الذي يستشهد منها بالقسولة : ، آمنوا كما آمن الناس . المصدر المذكور سابقا ، ص ٦٤ .
- ٩ - انظر : ديوان ، رقم ٤٦٨ ، ٥١٩/٤ ، روي (لي) ، كامل ، ٣٧ بيتا ، ب ٢ .
- ١٠ - انظر : ديوان ، رقم ٣١٩ ، ٢٦٩/٤ ، روي (مو) ، مجتث ، ٦ أبيات ، ب ٤ .
- ١١ - انظر : ديوان ، رقم ٤٥٤ ، ٤٩٨/٤ ، روي (هي) ، كامل ، ٤ أبيات ، ب ٣ .
- ١٢ - انظر : ديوان ، رقم ٤٠ ، ٤٧٥/١ ، روي (دا) ، كامل ، ٥٠ بيتا ، ب ٤٤ .
- ١٣ - انظر : ديوان ، رقم ٧ ، ١١٦/١ ، روي (بي) ، بسيط ، ١٩ بيتا ، ب ٣ .
- ١٤ - انظر : ديوان ، رقم ٤٧٧ ، ٥٥٠/٤ ، روي (بي) ، بسيط ، ٢٦ بيتا ، ب ٢٤ .
- ١٥ - انظر : ديوان ، رقم ٣٠٢ ، ٢٥٢/٤ ، روي (آله) ، خفيف ، ٤ أبيات .
- ١٦ - انظر : ديوان ، رقم ٢٠٣ ، ١٢٢/٤ ، روي (مي) ، طويل ، ٣٥ بيتا ، ب ١٠ .
- ١٧ - انظر : ديوان ، رقم ٤٧ ، ٣٧/٢ ، روي (ني) ، واخر ، ٤٦ بيتا .
- ١٨ - انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٢٨/١ ، روي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا .
- ١٩ - انظر : ديوان ، رقم ٢١٢ ، ٢٩٦/١ ، روي (بو) ، خفيف ، ١٨ بيتا .
- ٢٠ - انظر : MORIER (H.), op. cit., p. 200
- ٢١ - انظر : ديوان ، رقم ١٧١ ، ١٩٢/٢ ، روي (رو) ، كامل ، ٣٢ بيتا .
- ٢٢ - انظر : ديوان ، رقم ٤٧ ، ٢٧/٢ ، روي (ندي) ، واخر ، ٤٦ بيتا .
- ٢٣ - انظر : ديوان ، رقم ٢١٧ ، ١٥٨/٤ ، روي (بي) ، بسيط ، ٥ أبيات .
- ٢٤ - انظر : مورييه MORIER ، المصدر المذكور سابقا ، ص ١٩٩ .
- ٢٥ - انظر : ديوان ، رقم ٤ ، ٩٣/١ ، روي (بي) ، كامل ، ٤٠ بيتا .
- ٢٦ - انظر : ديوان ، رقم ٣٦٠ ، ٣٣١/٤ ، روي (هو) ، واخر ، ١٠ أبيات .
- ٢٧ - انظر : ديوان ، رقم ٣٦١ ، ٣٣٤/٤ ، روي (هي) ، واخر ، ٩ أبيات .
- ٢٨ - انظر : ديوان ، رقم ٨٤ ، ٢٨٢/٢ ، روي (ايس) ، سريع ، ٢٧ بيتا .
- ٢٩ - انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ١١١/١ ، روي (بي) ، كامل ، ٥٥ بيتا .
- ٣٠ - انظر : ديوان ، رقم ١ ، ٢١/١ ، روي (اي) ، كامل ، ٢٠ بيتا .
- ٣١ - انظر : ديوان ، رقم ١٥ ، ٢١٠/١ ، روي (بي) ، طويل ، ٤٦ بيتا .

- ٣٢- انظر : ديوان ، رقم ٧٠ ، ١٨٤/٢ ، روي (رو) بسيط ، ٢٨ بيتا .
 ٣٣- انظر : دوبرييه **DUPRIER** ، المصدر المذكور سابقا ، ص ٥٤ - ٥٥ .
 ٣٤- انظر : المصدر نفسه ص ٥٦ .
 ٣٥- انظر : ديوان ، رقم ٩ ، ١٣٩/١ ، روي (بو) ، كامل ، ٢٨ بيتا .
 ٣٦- انظر : انظر ديوان ، رقم ١ ، ١٤/١ ، روي (اي) ، كامل ، ٢٠ بيتا .
 ٣٧- انظر الموضع نفسه .

- ٣٨- انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٦/١ ، روي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا .
 ٣٩- انظر : ديوان ، رقم ١٩٠ ، ٦٦/٤ ، روي (هي) ، طويل ، ٤٩ بيتا .
 ٤٠- انظر : ديوان ، رقم ٣٩٣ ، ٣٣٦/٤ ، روي (هي) ، بسيط ، ١٨ بيتا .
 ٤١- انظر : ديوان ، رقم ١٥ ، ٢١٣/١ ، روي (بي) ، طويل ، ٤٦ بيتا .
 ٤٢- انظر : ديوان ، رقم ٣٢٩ ، ٢٧٩/٤ ، روي (ني) ، طويل ، ٦ أبيات .
 ٤٣- انظر : ديوان ، رقم ٢٤٩ ، ١٩٥/٤ ، روي (دي) ، بسيط ، ٣ أبيات .
 ٤٤- انظر : ديوان ، رقم ٣٣٦ ، ٢٨٧/٤ ، روي (هي) ، وافر ، ٤ أبيات .
 ٤٥- انظر : دوبرييه **DUPRIER** ، المصدر المذكور سابقا ص ٥٥ .
 ٤٦- انظر : ديوان ، رقم ١١ ، ١٦٣/١ ، روي (بي) ، طويل ، ٣٢ بيتا .
 ٤٧- انظر : النحل، الآية ٥٨ ، والزخرف، الآية ١٧ ، وصباغ **SABBAG** ، المصدر المذكور سابقا ص ٩٤ .
 ٤٨- انظر : ديوان ، رقم ١٣٢ ، ٨١/٤ ، روي (رو) ، طويل ، ٣٠ بيتا .
 ٤٩- انظر : **GERMAIN (G.), Poésie Corps et Ame, p. 221** .
 ٥٠- انظر : ديوان ، رقم ٢٧٥ ، ٢٢٤/٤ ، روي (سو) ، مديد ، ٣ أبيات .
 ٥١- انظر : ديوان ، رقم ٢٦٩ ، ٢١٨/٤ ، روي (سي) ، منسرح ، ٥ أبيات .
 ٥٢- انظر : ديوان ، رقم ١٧١ ، ١٩٤/٢ ، روي (رو) ، كامل ، ٣٢ بيتا .
 ٥٣- انظر : **Poème No IV, intitulé : La Correspondance, in : Fleurs du Mal, Oeuvres Complètes, p. 11.**

- ٥٤- انظر : « الوظيفة الانفعالية » في مقال لا حق .
 ٥٥- انظر : ديوان ، رقم ٣٤ ، ٣٦٣/١ ، روي (دي) ، خفيف ، ١٠ بيتا .
 ٥٦- انظر المكان نفسه ب ١٦ . والأجفلى . دعوة القوم كلهم . والنقري : دوة بمض القوم . والعموم : بيان للأجفلى . والاحاد : بيان للنقري .
 ٥٧- انظر المكان نفسه ب ١٧ .
 ٥٨- انظر : **OMNIMUS (J.), L'image dans l'Eve de Péguy, Paris, 1952, p. 1** .
 ٥٩- انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٢٢/١ ، روي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا .
 ٦٠- انظر : ديوان ، رقم ٩٤ ، ٣٥٠/٢ ، روي (هي) ، منسرح ، ٣٢ بيتا .
 ٦١- انظر : ديوان ، رقم ١٥ ، ٢٠٩/١ ، روي (بي) ، طويل ، ٤٥ بيتا .
 ٦٢- انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٤٠/١ ، روي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا .
 ٦٣- انظر رسالتنا :

La Poétique d'Abu Tammam, t. III, ch. II, pp.162-165

أشعار لديك الجنّ لم تنشر ونظرة عجمي في ديوانه وما كتب حوله

مصباح غلاونجي

للأديبين الأستاذين عبدالمعين الملوحي - مد الله في عمره - والمرحوم
محيي الدين الدرويش - طيب الله ثراه - فضل السبق إلى الاهتمام
بالشاعر العربي الكبير ديك الجنّ ، وإلى العناية بجمع ما تيسر لهما
العشور عليه من شعره في بطون الكتب المطبوعة والمخطوطة ، ونشره سنة ١٩٦٠
في كتيب اسمياه : (ديوان ديك الجنّ الحمصي) .

ثم اقتدى بهما الأديبان الدكتور أحمد مطلوب والأستاذ عبد الله الجبوري فأعادوا طبع
الديوان سنة ١٩٦٤ ، بعد أن أضافا إليه طائفة قيمة من القصائد والمقطعات نسبت
إلى شاعرنا ، وقما عليها في شتيت من المظان الأدبية والتاريخية ، وفي مخطوطة حديثة
المهد خلفها الشيخ محمد السماوي جمع فيها شعراً لبعض الشعراء وفي جملةهم شاعرنا ،
ووسم ما جمعه له (بالملتقط من شعر عبدالسلام بن زغبان ديك الجنّ) (١) .

ثم كتب الأديب الأستاذ هلال ناجي في العدد الخامس من مجلة (الكتاب) والصادر في
شهر آيار من سنة ١٩٧٤ ، مقالا بمنشور : (المستدرك على ديوان ديك الجنّ) أورد فيه
« ما تجمع لديه ، خلال رحلته الطويلة في المخطوطات والمطبوعات من إضافات قيمة
من شعر هذا الشاعر ، مما لم يقف عليها محققو شعره جميعاً » (٢) وكانت مجموعة
جديدة قيمة بالفعل ضمت اثنتين وثلاثين مقطوعة يتسم معظمها بطابع شعره .

ثم كتب الأديب الأستاذ محمد يحيى زين الدين في الجزء الأول من المجلد الحادي
والخمسين من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق والصادر في شهر كانون الثاني من سنة ١٩٧٦
مقالاً عنوانه : (حول ديوان ديك الجنّ) عرض فيه لما في الديوان الجديد من اضطراب في
الترتيب ، وصحح نسبة بعض ما حواه من مقطعات ، وأورد خمسا وعشرين مقطوعة

خلا منها ديوانه ، وذكر أنها لم تنشر ، بيد أن ثلاث عشرة منها منشورة في مقال الأستاذ هلال ناجي الذي نوهنا به ، مما يدل على أن الأستاذ زين الدين والمشرفين على تحرير مجلة المجمع آنذاك لم يطلعوا على هذا المقال .

وقد علمت مؤخراً أن الصديق الأستاذ عبد المعين قد عقد المزم على استئناف ما كان بدأ به ، من عمل أدبي جليل ، وأنه عاكف الآن على إعادة النظر في الديوان ودراسته ، وتنخيل ما احتوى عليه من شمر ونفي ما فيه من تغليب أو توهم في النسب ، وتثبيت ما يرجح له نسبته إلى شاعرنا العظيم ، ولا شك في أنه خير من ينهض بهذا الصنيع الأدبي وأجدر به وأولى ؛ ذلك لأنه كان المبتدئ به ، والفضل يعود دائماً للمبتدئ على المقتدي ، وأنه أديب وشاعر مطبوع ، والشاعر ، في رأينا ، أقدر على ادراك مذاهب الشعراء وطباعهم ، وأكثر استشفافاً لنفوسهم ، وتنسماً لأنفاسهم وأحاسيسهم ، وأدق أصابة في الحكم لهم أو عليهم فيما يتنازع الرواة في نسبته من أشعارهم .

هذا ، وكنت ، وأنا ماض في تحقيق كتاب (المحب والمحبوب والمشموم والمشروب) (٣) للسري الرفاء ، أظفر فيه ، بين العين والحين ، بمقطوعات من الشعر منسوبة لديك الجن فكنت أنتزعها وأحققها وأقابلها بما في الديوان وبما أورده الأستاذان هلال ناجي ومحمد يحيى زين الدين من شعر له . وقد توافرت لدي مجموعة من المقطعات لم تنشر بمد ، ووجدت أن بعض ما نسب إليه في الديوان ، وفيما نشره الأستاذ زين الدين هو منسوب أيضاً لغيره من الشعراء - وقد خطر لي أن أدفع بما جمعت وحققت إلى صديقي الأستاذ عبد المعين ليضمه إلى الديوان الجديد ، فارتأى أن ينشر في إحدى المجلات السائرة عسى أن يكون نشره حافزاً لمن يطلعون عليه من أولئك الذين ينفارون على تراثنا العظيم ، ويحرصون على صون حق الأدياء والشعراء ، على أن يشاركوا في هذا الجهد الأدبي المشكور ، فينشروا ما يمشرون عليه من شعر لديك الجن ، أو يوافوا الأستاذ الملوحي به مهما قل ما يجمعون ، لأن القليل ، كما يقال ، خير من العدم والحرمان .

واسوق ، فيما يلي ما جمعت وحققت :

- ١ -

□ شعر له لم ينشر ولم ينسب لغيره □

قال لديك الجن :

- ١ -

حببي مقيم على نائه	وقلبي مقيم على رائه (٤)
حنائيك يا أملي دعوة	لمن صار رحمة أعدائه
سأصبر عنك وأعصي الهوى	إذا صبر الحوت عن مائه

المحب والمحبوب والمشموم والمشروب ، نسخة ليدن - الورقة : ٦٦/١ ؛ ونسخة الجممية الغراء بدمشق - الورقة : ٤٣ .

- ٢ -

قال ديك الجن :

وكاس صهباء صرف ما سرت بيد الى قم فدرى ما طعم ضراء
كان مشيتها في جسم شاربها (تمشي) الصبح في أحشاء ظلماء
نسخة ليدن ، الورقة : ١/٢٠٨ .

- ٣ -

وعلى ذكر الرقيب قول ديك الجن طريف :

عين الرقيب غرقت في بحر العمى لا أنت ، لا بل عين كل رقيب
من عاش في الدنيا بغير حبيب فحياته فيها حياة غريب
نسخة ليدن ، الورقة : ٨٨/ب . ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٦١ .

- ٤ -

ديك الجن :

لا وحبيك ما مللت سقاما لك فيه من مقلتيك نصيب
كل شيء ، وإن أضر بجسمي لك فيه الرضى الي حبيب
نسخة ليدن ، الورقة : ٦٢/ب ؛ ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٤٠ .

- ٥ -

ديك الجن :

يا من علا ثم طاب ريعا ففيه شهد وفيه ورد
لو لم تكن للسماء شمس لكنت تبدو من حيث تبدو
ما ان أظن الهلال الا من نور خديك يستمد
ناجيت فيك الصفات حتى ناجيتني ، ما لذاك ند
نسخة ليدن ، الورقة : ٣٨/ب ؛ ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٦٣ .

- ٦ -

قال ديك الجن :

لو نبت الشعر في وصال لعاد ذاك الوصال صدا
نسخة ليدن ، الورقة : ١/١٢ ؛ ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٦ .

وقد ورد هذا البيت دون عزو في نهاية الأرب: ٢ : ٨٥ مع بيتين تقدما . هما :

اصبح نعسا وكان سعدا من كان مولى فصار عبدا
بكى على حسنه زمانا لما رأى الشعر قد تبدى

- ٧ -

قال ديك الجن :

في خده خال كان - اناملا صبغته عمدا
خنثت كان الله البسه فشور الدر جلدا
وترى على وجناته في أي حين جئت وردا

نسخة ليدن ، الورقة : ١٣/١ ؛ ونسخة الجمعية الفراء ، الورقة : ٧ .

وقد روي البيتان الثاني والثالث في التشبيهات : ٨٥ ، والجماهير للبيروني : ١١٥ ، وشار القلوب : ٦٣٣ منسوبين لأبي نواس ، ولكن ديوانه ، على مختلف طبعاته ، قد خلا منهما مما يرجع أنهما لديك الجن .

وكذلك روي البيت الثالث في نسخة ليدن ، الورقة : ١٥/ب ؛ ونسخة الجمعية الفراء ، الورقة : ٨ ، دونما عزو مع بيت آخر تقدمه ونصه :

متفرق الخدين من ماء الصبأ والطيب يندى
ومع اختلاف في كلمات المعجز وفقاً لما يلي :

وترى على وجناته [في غير حين الورد وردا]

- ٨ -

قال ديك الجن :

قالت : حراما تبتغي وصلتنا قلت : فما بالوصل من باس
قالت : فمن حل هذا لكم ؟ قلت : أراه رأي قيَّاس
نحن جميعا من بني آدم من حرّم الناس على الناس
فاقبلت تمشي ولو أنها تقدر جاءتنني على الراس

نسخة ليدن ، الورقة : ٥٧/١ ، ونسخة الجمعية الفراء ، الورقة : ٣٦ .

ونشير الى أن عجز البيت الأول قد ورد في نسخة ليدن على النحو التالي :

(من حرّم الورد على الأس)

كما أن عجز البيت الثاني قد ورد في نسخة الجمعية الفراء كما يلي :

(قلت : أراه رأي قيَّاس)

- ٩ -

قال ديك الجن :

ظلت مطايا الملاهي وهي واجفة وظللتنا مطايا الورد والأسـ
باكرتها قبل اسفار الضعى بيدي فما تبلى حتى نكست راسي
نسخة ليدن ، الورقة : ١/١٨٦ .

- ١٠ -

ديك الجن :

أما والذي أصفاك مني مودة وحبا لكم في حبة القلب يفرس
لئن ظل لي من فقد وجهك موحش لقد ظل لي من طول ذكرك مؤنس
أناجيك بالأوهام حتى كأنما أراك بعيني فكرتي حين أجلس

نسخة ليدن ، الورقة : ١/٨٠ ؛ ونسخة الجمعية النراء الورقة : ٥٤ .

وقد وردت أيضاً في مصارع العشاق : ١ : ١٧٥ دوناً نسبة ، وفيها بعض اختلاف في الألفاظ ، كما أنها تشييب بمذكر ، وهذا نصها :

أنت الذي أصفيت منك مودة قلاندها في ساحة القلب تفرس
وان كان لي من فقد قلبي موحش فقد ظل لي من فكرتي فيك مؤنس
أناجيك بالاضمار حتى كأنني أراك بعيني فكرتي حين أجلس

- ١١ -

قال ديك الجن :

وباكرت الصبوح على صباح يلوح من السوالف والسلاف
وعذراوين من حلب الأمانى أدرتهما ومن حلب القطاف
أدنا منهما قمراً وشمساً وشمس الله مسرجة الغلاف
خذني حلب الحياة ولا تبيعي رجاءك بالمخافة لن تغافي

نسخة ليدن ، الورقة : ١٨٧/ب . وورد البيتان الثاني والثالث ، منسوبين له في المضاف والمنسوب للشمالي : ٢٧ ، وورد البيت الرابع منسوباً له أيضاً في مخطوطة فصول التماثيل ، الورقة ، ٣١ ، وقد ذكر ذلك الأستاذ هلال ناجي في مقاله .

قال ديك الجن :

وان الذي أزرى بشمس سمائه فابداه نورا والغلائق طين
تأنق فيه كيف شاء وانما مقاتله للشيء كن فيكون

نسخة ليدن ، الورقة : ٣٦/ب ؛ ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ١٢ .

قال ديك الجن :

ذات سراويل تحت أقمصه من فضة حنفتا بفصين
شاطرة كالغلام فاتكة تصلح من طبعها لأمرين
قد غلام وخلق جارية قامت من الطيب بين خلطين

تفردت بهذه المقطوعة نسخة الجمعية الغراء ، وهي في الورقة : ٢٨ منها .

وقفت على القصيدة التالية في مخطوطة جمهرة الاسلام للشيزري (٥) ، منسوبة لديك الجن ، ولكنني وجدت متفككة الأوصال ومبظمة أبياتها دون مستوى شعره وبيانه وطبعه ، واثبتتها هنا وقام بحق البحث العلمي :

سهام لحاظ من قسي الحواجب نظمن الأسى في القلب من كل جانب
غداة كتبنا في الخدود رسائلا بأطراف أقلام الدموع السواكب
تلوح على لبائنا ونحورنا وتبعثها أجفاننا للترائب
والسننا خرس كان خلاخلا حلين ، دعاجا للحسان الكواكب
كفتك النوى عدل المعنى فالقصري بما رمت فيه من فراق العبايب
حناء الهوى بالشوق حتى كانما باحشائه للشوق لدغ العقارب
يبيت على فرش الضنى متمملا قليلا تسليه ، كثير المصائب
فريسة أشجان طريحا بكفها وما بين نابي سبعا والمخالب
خليلي ، خان الصبر وانقطع الكرى وقد أحكمت عيناى رعى الكواكب
خليلي ، من عيني سلا أنجم الدجى تخبر بتسفيد عريض المناكب
خليلي ، كم من لوعة قد كتمتها فاعلنها دمعي لمقلة صاحبي

وهتك سترا في العشا كان مسبلا
فما افضح الدمع السكوب اذا جرى
ساكحل عيني من بعيد بنظرة
وهل تمنعيني نظرة ان بلفتها
وقل لعيني من بعيد تامل
فعللت نفسي بالذي هو مقني
صفاء واخلاصا وبقياء مودة
وفي النفس مني قد طويت مآربا
لها من مهابة الرمل عين كحيلة
كان غلاما حاذقا خطه لها
اقاتلتني امّا انا فمسالم
ولكن لقومي عند قومك بغية
فان تقتليني تبعثي الحرب خدعة
فان يغل لي وجه الحبيب فاني
والا فان الستر عندي مكتوم
لئلا يرى الواشون قرة اعين
وقد زعموا اني بغيرك مغرم
فلا والثنايا الغر من فيك انها
تمج مداما عتقت فتنفست
على قود رحل قائم غير قاعد
تمزق عنها الدهر من طول لبثها
بجلباب قار قد تجسد جسمها
ويفشاهما ثوب رقيق سداؤه
طرفنا اباها في جيوش من الدجى
فقام الينا مسرعا لسرونا

على الشوق حتى عنفتني اقاربي
واظهره لطفنا في المفارب
الى دارها بالرغم من انف راقب
ولو ذهقت نفس الغيور المجانب
ولم ارض الا حين عزت مطالبي
واعرضت اعراض البغيض المجانب
لعهد كريم واصل غير قاضب
الى من اليها حاجتي ومآربي
ومن حضرة الريعان حضرة [حاجب]
فجاء كنصف الصاد من خط. كاتب
وارضى بما ترضين غير مجانب
وبينهم فيها قسراع الكتائب
علينا ، فروي وانظري في العواقب
سائش ما اضمرت بين العقائب
دفين على مر الليالي لي الذواهب
ولا يجدوا فينا معابا لعائب
وعنك عزوف كالصدوف الموارب
لكالغيث اذته اكف السعائب
باحشاء شيخ عديملي (٦) كراهب
له برنس يعتده في المناسب
ولم يتمزق في بلاء جلاب
واخر من طين وليس بلاذب
رقيق العواشي من نسيج العناكب
وايدي الثريا في نواصي المفارب
يفدي ويحمينا كبعض الاقارب

فقلت له هات المدام فانسا
فشمردنييه وقام مبادرا
فشد على الأقصى فخرج خصره
واقبل يسعى بالزجاجة ضاحكا
كان سحيق المسك في جنباتها
كان نسيم الكاس عند ردائها
كان دموع العاشقين ترقرت
عكفنا عليها من صدور الركائب
الى وقف شعث قيام نواصب
بمثل جناح من دم الجوف شاخب
مدلا بها مستبشرا غير خائب
اذا التمتعت يفرى رداء الغياهب
تبسم عود في صدور المحارب
باكؤسها تجرى على كل شارب

* * *

لما كنت الا مقصدا بك مفرما
اذا فرماني البين عن قوس هجركم
فقل كرى عيني لهم مسهد
ولست الى انثى سواك براغب
باسهم ذات الشجون الصوائب
وفكر طويل الذيل بالقلب لاعب

جمهرة الاسلام الورقة : ٤٠ . وورد البيت المشرون منها في مخطوطة المحب
والمحبوب والمشموم والمشروب ، نسخة ليدن ، الورقة : ١٨ / ١ ، ونسخة الجمعية الفراء
الورقة : ١٠ ، منسوبا لغالد الكاتب مع ثلاثة أبيات أخرى هي :

ومن يانع التفاح خد مورد
ومن يانع الأغصان قد وقامة
ومن كل ما تهوى النفوس وتشتهي
نصيب ، وما فيه نصيب لعائب
وورد البيت المشرون والحادي والمشرون في التشبيهات : ٢٥٣ دون نسبة .
كما ورد البيت المشرون ، منسوبا للسلامي في محاضرات الأدباء : ٢ : ١٣٥ .

- ب -

ما نسب له في كتاب المحب والمحبوب والمشموم والمشروب
ونسب لغيره أيضا في مصادر أخرى

- ١ -

وقال ديك الجن :

لهن الوجي ليم كن عوننا على السرى
ولا زال منها ظالع وحسير
نسخة ليدن ، الورقة : ٦٤ .

ونسب لنصيب في نسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٤١ : وعزي لجميل بن ممر في الأغاني : ١ : ١١٢ ، ورغبة الأمل : ٦ : ٦٧ ، وديوان جميل : ٩٥ مع بيت آخر هو :

كأنني سقيت السم يوم تحملوا وجد بهم حاد وحان مسير

وورد دون نسبة في ابن خلكان : ١ : ٩٢ ، والمقد الفريد : ٥ : ٣٤٧ ، والأشباه والنظائر : ٢ : ١٩٤ ، وفي الكامل للمبرد : ٢ : ٢٨٢ ، وكتاب الأنوار ومحاسن الأشعار : ٣٨٦ ، مع البيت التالي :

وما الشؤم في نطق الغراب ونعبه وما الشؤم إلا ناقة وبعير

- ٢ -

وفي هذا المبنى قول ديك الجن حسن :

يلوح في خده ورد على زهر يعود من وقته غضا إذا قطفا

نسخة ليدن ، الورقة : ١١/أ : ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٥ - ونسب إلى أبي العباس الناشيء في الفهرست لابن النديم : ٥ ، وفي المختار من شعر بشار : ٢١٧ مع بيتين آخرين هما :

وشادن ما تولى وصفه أحد إلا أقر له بالعجز معترفا
لا شيء أعجب من جفنيه انهما لا يضعفان القوى إلا إذا ضعفا

من تحتها - ٣ -

قال العباس بن الأحنف ، وقد قرأته في ديوان ديك الجن والعباس أولى بها :

ومحجوبة في الخدر عن كل ناظر ولو برزت ما ضل بالليل من يسري
يقطع قلبي حسن خال بخدها إذا سمرت عنه تنغم بالسحر
لخال بذات الغال أحسن منظرا من النقطة السوداء في وضع البدر

نسخة ليدن ، الورقة : ١٢/ب : ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٦ .

وهي في ديوان العباس الأحنف : ١٣٦ ، والبيتان (١ و ٢) له في الشعر والشعراء : ٣٣٥ - ٣٣٦ ، وفي نهاية الأرب : ٢ : ٧٥ ، والبيتان (٢ و ٣) في نضرة الاغريض : ١٣٧ ، والبيت الثالث في الصناعتين : ٧٢ .

- ٤ -

قال ديك الجن :

دعوا مقلتي تبكي لفقد حبيبها ليطفئ برد الدمع حر لهيبها
بمن لو راته القاطعات أكفها لما رضيت إلا بقطع قلوبها (٧)

نسخة ليدن ، الورقة ، ١/٦٣ ، ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ٤٠ .
 ووردا في المرقصات والمطربات : ٥١ منسويين لابن أبي البخل ، ووردا دون نسبة
 في مصارع المشاق : ٢٥٩ ، وتزيين الأسواق : ٧٠ مع بيت ثالث هو :
 ففي حل خيط الدمع للقلب راحة فطوبى لنفس منعت بحبيبها

- ج -

ما نسب له في الديوان
 وهو منسوب لغيره في مصادر أخرى

- ١ -

المقطوعة : ٩ ص ١٥٢ من الديوان :
 للورد حسن واشراق اذا نظرت اليه عين محب هاجمه الطرب
 خاف الملal اذا دامت اقامته فصار يظهر حيناً ثم يحتجب
 ورد البيت الثاني مع بيتين تقدماء في الترتيب وهما :
 مدهن من يواقيت مركبة على الزمرد في اوساطها ذهب
 كانها حين لاجت من مطالعها صب يقبل صبا وهو مرتقب
 في نسخة ليدن ، الورقة : ١/١٢٠ ، منسوبة للبسمي ، وعزيت الأبيات الثلاثة
 لمحمد بن عبدالله بن طاهر في حسن المحاضرة : ٢ : ٤٠٤ ، والبيتان (٢ و ٣) للغزب أرزي في
 نصره الشاعر : ٢٣٠ .

- ٢ -

المقطوعة : ٣٢ ص ١٦٦ وهي في خمسة أبيات ومطلعها :
 لا ومكان الصليب في النعر منك ومجرى الزنار في الخصر
 هي في ديوان الصنوبري ص : ٦٣ في جملة ثمانية أبيات . ووردت أربعة أبيات
 منها في نسخة ليدن ، الورقة : ١/١٣ ، ونسخة الجمعية الغراء ، الورقة ٧ ، منسوبة
 أيضاً للصنوبري .

والأبيات الثلاثة الزائدة في ديوان الصنوبري هي :
 والعسلي الذي ارتديت به كما تردى القضيبي بالزهر
 والحلق المستدير من سبج على الجبين المصوغ من در
 وسكر اجفانك التي حلف الـفتـور ألا تفيق من سكر

- ٣ -

المقطوعة : ٣١ ص ١٦٥-١٦٦ ، ومطلما :

لما نظرت الي من حديق المها وبسمت عن متفتح الانوار
نسبت في نسخة ليدن ، الورقة : ٢٠/ب ، وفي نسخة الجمعية الغراء ، الورقة : ١١ ،
الى الخبزارزي .

- ٥ -

حول ما جاء في مقال الأستاذ زين الدين في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق

- ١ -

في الصفحة : ١٥٣ من المجلة :

نسب الأستاذ زين الدين المقطوعة المؤلفة من ستة أبيات والتي مطلما :

فسوق العيون حواجب زج : تحت الحواجب أعين دمع

الى شاعرنا نقلا عن مجموعة شعرية مخطوطة في مكتبة الأوقاف بحلب .

وقد وردت هذه المقطوعة بكاملها في نسخة ليدن ، الورقة : ١٨/ب ؛ وفي نسخة
الجمعية الغراء ، الورقة : ١١ ، منسوبة الى الموصل . كما ورد البيتان الأول والسادس
منها في البصائر والذخائر : القسم ٢ ، المجلد : ٣ والصفحة ٦٦٥ دونما جزو .

- ٢ -

الصفحة : ١٥٤ :

نسب المقطوعة التي تنتظم ستة أبيات ، والتي مطلما :

وليلة بات طل الفيث ينسجها حتى اذا كملت اضعى يدبجها (٨)

الى ديك الجن نقلا عن قطب السرور : ٥٤٨ ، وعيون التواريخ : ٨ : ١٠٤ . وقد
وردت منسوبة اليه ايضاً في نسخة ليدن ، الورقة : ٢٠/٢ .

بيد أنها وردت ممزوة للخباز البلدي في كل من يتيمة الدهر : ٢ : ٢١١ ، وفي شرح
مقامات الحريري : ١٧٢ .

- ٣ -

الصفحة : ١٦١ :

نضيف الى ما قاله الأستاذ عن المقطوعة : ٢٠ والموجودة في الديوان والمؤلفة من
اربعة أبيات والمستهلة بالبيت التالي :

يا كثير الدل والفنج لك سلطان على المهج

ان البيت الرابع منها ونصه :

لا اتساح الله لي فرجا يوم ادعو منك بالفرج

نسب أيضا الى خالد الكاتب في نسخة ليدن ، الورقة : ٢٠/أ ، ونسخة الجمعية
الفراء ، الورقة : ١١ : وفي بدائع البدائه : ١٥٧ ، وهو فيهما رابع للأبيات الثلاثة التالية :

عينه سفاكة المهج من دمي في أعظم العرج

اسهرتني وهي لاهية باحورار العين والدعج

قل لظبي كله حسن عجبي من فعلك السمج

ونسب أيضا الى أبي نواس وهو في ديوانه : ٩٢ . وما يحسن ذكره في هذا الصدد
ان السري الرفاء علق على هذا البيت في كتاب المحب والمحبوب بقوله : « وهذا أول من قاله
أبو نواس » وأورد هذا البيت :

لا فرج الله عني ان مددت يدي اليه أسأله من جبه الفرجا

- ٤ -

الصفحة ١٦١ :

نزيد على ما قاله عن المخطوطة ٢٨ والموجودة في الديوان والمؤلفة من بيت واحد هو :

كان قلبي اذا تذكرها فريسة بين ساعدي أسد

ان البيت نسب أيضا في نسخة ليدن ، الورقة : ٦٨/أ : وفي نسخة الجمعية الفراء :
الورقة : ٤٤ ، الى ابن المعتز مع أبيات ثلاثة أخرى تقدمته هي :

كم ليلة فيك لا صباح لها أفنيتهما قابضاً على كبدي

وانت خلوت تنام في دعة شستان بين الرقاد والسهد

قد فاضت العين بالدموع وقد وضعت خدي على بنان يدي

ونسب هو والبيتان الأول والثالث من هذه الأبيات الى محمد بن سعيد في الأغاني :
٢٠ : ٥٨ ، والى أحد المجانين في مروج الذهب : ٤ : ٤١ مع الأبيات الخمسة الواردة
في مصارع العشاق والمنسوبة فيه الى ابن أبي مرة المكي والتي نوه بها الأستاذ زين الدين
ومطلما :

ان وصفوني فناحل الجسد او فتشوني فابيض الكبد(١)

الصفحة ١٦٢ :

نضيف الى ما جاء فيها عن المقطوعة : ٣٧ والموجودة في الديوان والمؤلفة من بيتين أولهما :

خذ من زمانك ما صفا ودع الذي فيه الكدر
أنها نسبت أيضا الى الحسن بن وهب في نسخة ليدن ، الورقة : ١٨٨/ب مع بيت
ثالث تقدمهما ، ونصه :

باكر صبوحك بالتني تنفي الهموم من الفكر
هذا ، وتتميماً للفائدة ننوه بما جاء في مخطوطة (كتاب المحب والمحبوب والمشموم
والمشروب) من مقطعات شعرية منسوبة لشاعرنا ديك الجن دون سواء ، وهي مثبتة في ديوانه
كذلك ، مما يرجح أنها له ويؤيد ما جاء في الديوان .

- ١ -

المقطوعة : ١٤ في الصفحة ١٥٥ من الديوان ، ومطلعها :
ومجدولة أما ملأث أزارها فدعص وأما قدما فقضيب
نسخة ليدن ، الورقة : ٥٥/ب ؛ ونسخة الجمعية الفراء ، الورقة : ٣٥ .

مركز تحقيق
٢ -

المقطوعة : ١٧ ، ص ١٠٨ ، ومطلعها :
بها غير ، معذور ، فداو خمارها وصل بعشيات الغبوق ابتكارها
نسخة ليدن الورقة : ٢٢٣/١ .

- ٣ -

المقطوعة ١٩ - ص : ١٦ ، ومطلعها :
بابي الثلاث الانسا ت الرائعات الفاتنات
نسخة ليدن ، الورقة ١٧/أ ؛ ونسخة الجمعية الفراء ، الورقة : ٩ .

- ٤ -

المقطوعة : ٢١ ص ١١٤ ، ومطلعها :
ومزر بالقضيب اذا تشنى ومزهاة على القمر التمام
نسخة ليدن الورقة : ٥٤/أ ، ونسخة الجمعية الفراء ، الورقة : ٣٤ .

- ٥ -

المقطوعة : ٢٣ - ص : ١١٦ - ١١٧ ، ومطلما :
افديكما من حاملي قدحين قمريين في غصنين في دعصين
نسخة ليدن ، الورقة : ٢٠١/ب .

- ٦ -

المقطوعة : ٢٧ - ص ١٦٤ - ومطلما :
ايا قمرا تبسم عن اقاح ويا غصنا يميل مع الرياح
جبينك والمقلد والثنايا صباح في صباح في صباح
نسخة ليدن : الورقة ٥٣/ب ؛ ونسخة الجمعية الغرام ، الورقة : ٣٣ .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن السري الرفاء قد علق على تكرير ديك الجن كلمة
(صباح) في عجز البيت الثاني بقوله : « دين الجن هو الذي أبدع هذا الفن ونهجه
للشمر » .

- ٧ -

المقطوعة : ٢٩ - ص ١٦٤ ، ومطلما :
ولي كبد حري ونفس كأنها بتكفي عدو ما يريد سراحها
نسخة ليدن ، الورقة : ١/٦٤ ؛ ونسخة الجمعية الغرام ، الورقة : ٤١ .
ويضاف الى مصادر تخريجها في الديوان كتاب (مجموعة المعاني) وهي في الصنف
٢١٠ منه .

* * *

□ الحواشي :

- ١ - ديوان ديك الجن - مطلوب - جبوري - ص : ٢٠ .
 - ٢ - هذه الفقرة مقتبسة من مقال الأستاذ هلال ناجي .
 - ٣ - لكتاب (الحب والمعجوب والمشموم والشروب) مخطوطة تشمل الأشعار الأربعة وهي يثيمة وفريدة وأصلها في ليسن بهولاندة ، وقد عثرنا مؤخرا على نسخة أخرى في مكتبة الجمعية الفراء بدمشق ، ولكنها بتراء تقتصر على السفرين : الحب والمعجوب فقط .
 - ٤ - يقصد : نايه ورأيه .
 - ٥ - الشيزري : هو مسلم بن محمود بن نعمة بن أرسلان ، أمين الدولة ، أبو الفنائم الشيزري . أديب شاعر . كان جده من مماليك ابن منقذ صاحب شيزر ونشأ في دمشق . انتقل إلى اليمن ومدح صاحبها الملك المسمود يوسف بن محمد . صنف كتاب « جمهرة الاسلام ذات النشر والنظام » في جزأين . و « عادات النجوم » ، وكلاهما ما زال مخطوطا لم يطبع . وهو من رجال القرن الثالث عشر الميلادي ، (الأعلام) .
 - ٦ - المملي ، والمملي ، والمدامل ، والمداملي : هو كل من قديم (اللسان : عمل) .
 - ٧ - يشير في قوله : (الفاطعات اكفها) إلى الآية الكريمة (٢١) من سورة يوسف . وهي « فلما سمعت بمكرهن » ، أرسلت إليهن . واعتدت لهن متكا وأتت كل واحدة سكيئا ، وقالت : أخرج عليهن . فلما رأينه أكبرنه ، ولطمن أيديهن ، وقلن : حاشا لله : ما هذا بشرا ، إن هذا إلا ملك كريم . »
 - ٨ - هناك فروق في بعض اللفاظ بين النص المروي في المصادر المطبوعة التي ذكرناها ونص مخطوطة (الحب والمعجوب ...) لذلك سنورده لأنه أقوى وأجمل :
- | | |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------|
| وروضة بات طل الفيث ينسجها حتى اذا أنجمت أضحي يدبجها | |
| تبكي عليه بكاء الصب فارقه | الف فيضعكها طورا ويدهجها |
| اذا يضاحك فيها الورود نرجسها | ناغى ذكي خزامها ينسجها |
| امرت فيها لسالينا ولي يده | كاس كشعلة نثار اذ يوهجها |
| لا تمزجتها بغير الرقيق منك فان | تبخل بذالك لنمعي سوف يمزجها |
| ال ما بي من حبيك ان يدي | اذا سمت نحو كبدي كاد ينضجها |
- ٩ - نشة القصيدة :
- | | |
|------------------------|----------------------------|
| ضاعف وجدي وزاد في سقمي | ان لست اشكو الهوى الى احد |
| آه من الحب آه واكسبني | ان لم أمت في غد فبعد غد |
| جعلت كفي على فؤادي من | حر الهوى ، وانطويت فوق يدي |

قصتي مع مجموع المتون

د. شاكر الفحام

- ١ -

قسم لي أن تكون دراستي الابتدائية في مدرسة (التطبيقات النموذجية) ، وهي مدرسة لها شهرة وسمة • كانت ثمانية اثننتين من المدارس الابتدائية الرسمية بمدينة تنافس قرينتها مدرسة (منبع العرفان) ، تريد كل منهما أن تكون السابقة المجلية • وتُعقد المباريات تتروى بين طلاب المدرستين في كل عام ، ويؤمّل فريق المعلمين في كل مدرسة أن يُحرز طلابه خصل السبق ، وينالوا الخطر والرهان •

لم اختر مدرستي ، وإنما دُفعت إليها دفعا ، لأنها أقرب مدرسة الى دارنا • كان يكفيني عشرون دقيقة من المشي المجد لأبلغها • وقضيت في مدرستي خمس سنوات : أغدو صباحاً من حي البفطاسية في الطرف الشمالي الغربي من المدينة الى المدرسة في سوق الحسبة (وسط المدينة ، قرب جامع الكبير)^(١) ، وأؤوب ظهراً الى الدار فأطعم غدائي ، ثم أمضي عودي على بدئي فأستأنف الدراسة بعد الظهر ، لأروح الى الدار مساء أكتب على نور مصباح خافت ضئيل وظائف الغد •

سقياً لتلك الأيام الماضيات ! انها ما زالت حية غضة ناضرة في النفس ، تتهاذى أمامي بكل تلاوينها وشيائتها ، لا يكاد يفوتني منها شيء • أذكر بنيان

المدرسة وغرفها وباحتها وبركتها ومنهل مائها ومتحفها الصغير ، وتطالعني صورة هذا الزقاق الضيق الذي يقود اليها وينتهي بها ، يقوم على يمين الداخل اليه مصبغة يعمل أصحابها صباح مساء بدأب وجهد ، وينهض على يساره ضريح الصحابي الجليل عمرو بن أمية الضمري^(٢) (بابا عمرو) يمج بزواره الذين جاؤوا يلتمسون البركة . وتقف المدرسة مشرعة في صدر الزقاق وقد سدت منفذه . وما هم أولاء معلموها البررة يسمون خفافاً يملأ النشاط جسمهم ، وتفيض بالمحبة والاخلاص قلوبهم ، يتراءون أمامي لا يفوتني اسم واحد منهم ، ولا تكاد تند عني لمحة من ملامحهم . وما أناذا أتمثل مديرها (الأستاذ نور الدين القواس) بطلمسته المهيبة ، وقامته المشوكة المنتصبة ، يشرف على أمور المدرسة الاشراف الدقيق ، ويتولى بنفسه تنظيم دخولنا الى قاعات الدرس صباحاً ، وخروجنا من المدرسة مساء ، يفعل ذلك كل يوم بهمة لا تعرف الكلل ، وعزم لا يعتريه فتور . تغمد الله برضوانه من استأثر به منهم ، وأمد في عمر الباقين .

وتمتلىء وطايبى حافلة مكتنزة بما وعيت وتزودت في تلك الأيام الخصاب من أطايب الجنى . وتخترن الذاكرة ، مما حفظت وقرأت ، ثروة طيبة ما تزال غضة طرية تليقني أبداً ، وتستجيب لي كلما أحبيت . وطالما ترنمت بطائفة من الأمثال والحكم والأشعار مما اختاره لنا معلمونا ، أو مما قرأناه عليهم في تلك الكتب المدرسية التي ما زلت أتمثل شكولها ، وتتراءى لي أسماؤها ، من أمثال سلسلة المستظهر ، وكتاب مستهل الآداب . . . وقد أعانني على درك ما أدركت ، مقدرة على الحفظ طيبة : كنت أذكر حين ينسى الآخرون ، ويثبت في صدري ما يمحي من صدورهم .

- ٢ -

وما أنس لا أنس مشاعر الزهو التي تملكتنا حين أصبحنا الكبار في المدرسة ، وحططنا الرحال في أعلى صفوفها (النصف الخامس الابتدائي) ، نتهياً للتقدم الى شهادة التحصيل الابتدائي (الستيفيكات)^(٣) . وملأنا الفرح حين نُدب لتعليمنا مدرس قدير ، شُهر بتفوقه في الحساب والهندسة والعربية ، وعُرف باخلاصه واندفاعه في تعليم طلابه والاشراف عليهم ، يلزمهم صباح مساء ، ويتعرف أحوالهم في

مدرستهم وفي منازلهم . انه الأستاذ عبد الكريم صالي^(٤) . واستقبلناه بحماسة وحب لا حدود لهما . وافتن معلمنا في ابتكار الطرق ليحفز فينا روح العمل والتفاني في الدرس ، ويأتي في رأس تلك الأفانين التي كان يصطنعها تقديمه الجوائز للمتفوقين من طلاب الصف في تلك المسابقات التجريبية التي كان يقوم بها في الفينة بعد الفينة ، فيختبر طلابه ، ويتبين جوانب الضعف والقوة فيهم ، ليقوم عوَّجهم ، ويسد خطاهم حتى يبلغوا الغاية .

وكتب لي أن أنال الدرجة الثانية في الاختبار الشهري الأخير (١٠ أيار ١٩٣٤م)، وهنأني أستاذي وقدّم لي الجزء الأول من كتاب الأيام لطله حسين كفاء اجتهدني ، وفرحت بالكتاب الفرح كله ، وقرأته غير ما مرة .

كنت مولعاً بالقراءة ، لا يقع تحت يدي كتاب الا استوفيته قراءة ، على قلة الكتب التي كنت أحصل عليها ، فقد حرمت فرنسا المستعمرة انشاء مكتبة عامة في بلدنا ، فحالت بيننا وبين الكتب^(٥) . ولم أكن ميسور الحال فاقوى على تلبية رغباتي في القراءة ، ونهمني الشئ المعرفة .

« كانت الدراهم في الكيس جد قليل

وكم طال بي النظر ، وكم طال بي الوقوف

على أشياء في السوق لا تُنال »^(٦) .

كنت ظمآن أبداً الى الكتاب ، أتطلبه وأبحث عنه ، فاذا أعوزني الحصول عليه ، وما أكثر ما يحدث ذلك أعدت قراءة ما كان وقع تحت يدي . وهكذا قرأت غير ما مرة كتب المنفلوطي : العبرات ، والنظرات ، وفي سبيل التاج ، وماجدولين (ماغدولين) ، وأولمت بالقصص الشعبية : قصص أبي زيد الهلالي وعنترة وذات الهمة . ولكن خير كتابين حلا من نفسي المحل الأرفع كانا كتاب تذكار جيتي (غوته) للمقاد ، وكتاب الأيام لطله حسين .

- ٣ -

وقرأت كتاب الأيام وأعدت قراءته ، وأعانني التكرار في تفهم أشياء وعبارات خفيت عليّ في القراءة الأولى ، ولم أجرو أن أسأل عنها ، فقد كنت كثير الانطواء والاحتشام ، أشق على نفسي وأعنتها ، وأعانني ما أعاني لأذلل المصاعب

التي تواجهني . ولكن العقبة الكؤود التي وقفت أمامها فأطلت الوقوف دون أن
أكشف سرها أو أُلْمُ بأمرها كانت حديث الدكتور طه حسين ، وقد أخذ يصف
حياته في القرية قبيل أن ينتقل الى القاهرة للدراسة في الأزهر . يقول الدكتور
يتحدث عن نفسه بصيغة الغائب :

« على أن حياته قد تغيرت بعض الشيء ، فقد أشار أخوه الأزهري بأن
يقضي هذه السنة في الاستعداد للأزهر ، ودفع اليه كتابين يحفظ أحدهما جملة ،
ويستظهر من الآخر صحنًا مختلفة .

فأما الكتاب الذي لم يكن بدّ من حفظه كله فالفية ابن مالك . وأما
الكتاب الآخر فمجموع المتون . وأوصى الأزهري قبل سفره بأن يبدأ بحفظ
الافية ، حتى اذا فرغ منها وأتقنها اتقانا ، حفظ من الكتاب الآخر أشياء غريبة ،
بعضها يسمى (الجوهرة) ، وبعضها يسمى (الخريدة) ، وبعضها يسمى
(السراجية) ، وبعضها يسمى (الرحبية) وبعضها يسمى (لامية الأفعال) ... »^(٧) .

استوقفتني كلمة مجموع المتون ، واستغربت كلمات الجوهرة والخريدة
والسراجية والرحبية ، وحاولت فأعياني الأمر ، ولم يُفتَح عليّ بشيء . ومضت
أيام وسنون قبل أن أعرف مجموع المتون ومرماه والمراد به .

فالمتن لعلم من العلوم يعني في المصطلح الخلاصة الموجزة التي تعالج بأقل الألفاظ
أهم مسائل العلم ليسهل حفظه . وقصد بالغ أصحاب المتون في الافتنان بإيجاز
عباراتهم ، واحكام صوغها حتى انه ليعتذر اختصارها . ومن أراد أن يزداد معرفة
بعد ذلك ويتوسع فله أن يرجع الى الشروح المؤلفة حول المتن ، ثم الحواشي التي
تفصّل ما جاء في الشرح ، وقد تتعقب هذه الحواشي بتقريرات وتنبيهات
وتعليقات وأشباهاها ...

ومجموع المتون يمثل صورة الثقافة العامة التي كان على أبناء ذلك الجيل
أن يلموا بها ، بل أن يحذقوها دراسة قبل أن يتوزعهم التخصص .

ومجموعات المتون صنفان : صنف يُعنى بجمع المتون التي تعالج فناً واحداً
من فنون العلم كفن الأصول^(٨) ، وصنف يجمع متوناً من علوم شتى ، لكل علم

عدة متون ، يتخير بعدها الأستاذ لمريديه وطلابه ما يحسن بهم أن يدرسوه ويتعلموه منها .

وإذا كانت هذه المتون هي الطريق اللاب الذي يسلكه المتعلمون فانها كانت أيضاً أداة التذكر للأساتذة المعلمين ، فقد رروا أن العلامة علاء الدين القوشجي « كان جمع عشرين متناً في مجلة واحدة ، كل متن من علم ، وسموه محبوب الحماثل ، وكان بعض غلمانه يحمله ولا يفارقه أبداً ، وكان ينظر فيه في كل وقت ، حتى حفظ فيما يقال كل ما فيه من العلوم » (٩) .

ومجموع المتون الذي تحدث عنه الدكتور طه حسين انما عني به الصنف الثاني من مجموعات المتون ، وهو المراد عند الاطلاق . ولعل من الخير أن نتعرف الواناً من تلك المتون التي كان يضمها المجموع لنقف على صورة للثقافة العامة التي كانوا يأخذون بها أنفسهم قبل أن تتفرق بهم سبل العلم . وكأنما كانت تلك الثقافة العامة العامل الموحد للجماعة يربط بين أبنائها ، ويؤلف التراث المشترك الذي لا بد لكل مثقف من التزود به ، ليظل ابناً لهذه الثقافة العربية ، عارفاً بها ، حفيظاً عليها ، مدافعاً عنها ، متمسكاً بمثلها ، حتى لا تفرّبه الثقافات الأخرى ، أو تجنح به قبل أن تكتمل عناصر ثقافته الوطنية الأساسية .

بين يدي (كتاب مجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون) طبع بدار الكتب العربية الكبرى بمصر في شهر صفر من سنة ١٣٢٨ هـ (١٩١٠ م) ، وهو نمط لهذه المجموعات من المتون التي تحدث عنها الدكتور طه حسين في الجزء الأول من كتابه الأيام ، والتي كان الطلاب في مشرق الأرض العربية ومغربها يردونها لينهلوا منها ويتزودوا بضروب المعرفة الأولى ، ليمضوا من بعد في طريق التعمق والتخصص .

الفنون التي عرض لها المجموع ستة عشر فناً تنطوي على خمسين متناً .
وها هي ذي :

١ - فن التوحيد (ص ٢ - ٤٨) ، وجاء فيه سبعة متون ، يتخير الأستاذ لمريديه وطلابه ما يشاء منها . وهذه المتون هي : السنوسية ، والجهرة ، وبدء الأمالي ، والخريدة للدردير ، والعقائد النسفية ، والشيبانية ، ومتن الباجوري .

٢ - فن المديح (ص ٤٨ - ٩٤) ، وفيه ثلاثة متون هي : قصيدة بانت سعاد
لكعب بن زهير ، وقصيدة البردة للبوصيري ، والهمزية في مدح خير
البرية .

٣ - فن مصطلح الحديث (ص ٩٤ - ٩٩) ، ونسق فيه ثلاثة متون هي :
غرامي صحيح ، والبيقونية ، ومنظومة الصبان .

٤ - فن الأصول (ص ٩٩ - ١٨٧) ، وذكر فيه متن جمع الجوامع للسبكي .

٥ - فن الفرائض (ص ١٨٧ - ٢٢٢) ، وفيه متنان : الرحبية ، وخلاصة
الفرائض نظم السراجية .

٦ - فن النحو والصرف (ص ٢٢٢ - ٣٥٩) ، وسرد فيه سبعة متون :
الآجرومية ، والدرة البهية نظم الآجرومية للعمريطي ، والفية ابن مالك ،
ومنظومة الشبراوي ، ومتن المطار ، ومتن البناء في الصرف ، ولامية
الأفعال .

٧ - فن المنطق (ص ٣٥٩ - ٣٧٨) ، وفيه متنان : السلم للأخضري ،
وايساغوجي لأثير الدين الأبهري

٨ - فن البيان والمعاني والبديع (ص ٣٧٨ - ٥٣٤) وفيه ثمانية متون :
السمرقندية ، وملحة البيان للمرصفي ، ومنظومة الطبلاوي ، ومنظومة
السجاعي ، ومنظومة المزني ، ومنظومة ابن الشحنة ، والتلخيص
للقزويني ، والجوهر المكنون .

٩ - فن الوضع (ص ٥٣٤ - ٥٣٧) وفيه رسالة الوضع للمضد .

١٠ - فن الحكمة (ص ٥٣٧) وفيه المقولات العشر .

١١ - فن البحث والمناظرة (ص ٥٣٧ - ٥٤٥) ، وفيه ثلاثة متون : آداب البحث
للمضد ، ونظم آداب البحث للمرصفي ، ومنظومة آداب البحث والمناظرة
لطاشكبري زاده .

١٢ - فن الرسم (ص ٥٤٥ - ٥٥٠) ، وفيه منظومة في الرسم لمحمد الببلاوي .

١٣- فن العروض والقوافي (ص ٥٥٠ - ٥٩٠) ، وفيه ثلاثة متون : الكافي في علمي العروض والقوافي ، والخزرجية ، ومنظومة الصبان .

١٤- فن التجويد (ص ٥٩٠ - ٦٠٨) ، وفيه أربعة متون : الجزرية ، وتحفة الأطفال لسليمان الجمزوري ، والقول المألوف في مخارج الحروف لملي البيسوسي ، وهداية الصبيان في تجويد القرآن لابن نبهان .

١٥- فنا الحساب والمساحة (ص ٦٠٨ - ٦٣٢) ، وفيه متنان : رسالة الأخصري ، والتفاحة في عمل المساحة للنميري .

١٦- فن الميقات (ص ٦٣٢ - ٦٤٠) ، وفيه متنان : تعريف المنازل لمحمد المقرئ ، وبيان صفة المنازل .

وختم المجموع بمنظومة لابن مالك فيما ورد من الأفعال بالواو والياء ، ومنظومة للدمنهوري في أسماء الرسل .

* * *

ذلكم هو النمط الذي مضت عليه مجموعات المتون المتنوعة العلوم ، قد تضيف متناً أو متوناً أو تسقط ، أو تورد أشباهاً لها تقوم مقامها ، مثل ما تجده في كتاب مجموع من مهمات المتون (المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦ هـ / ١٨٨٨ م) أو كتاب مجموع من مهمات المتون (مصر ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣ م) (١) .

- عرضت لمحتوى أحد مجموعات المتون لأبين المنهج الذي كان يترسمه الناشئة المتأدبون ، وما كان يأخذهم به المدرسون من ضروب المعرفة في المرحلة الأولى من مراحل التعليم ، وكأنها كانت الحظ المشترك بين أبناء الأمة ، يوحد بينهم ، ويمسك عليهم شخصيتهم ، ويبصرهم بهويتهم ، قبل أن تفترق بهم دروب المعرفة ومسالك الحياة .

ولعل من الخير أن نتمهل قليلاً لتفسير هذه الظاهرة التي سيطرت على التعليم في حياة الأمة العربية قروناً عدة . لقد تضافرت على الأمة العربية ظروف بالغة القسوة سلبتها سلطانها ، وأوقفت تيار الإبداع وحركات التجديد فيها ، ثم هاجمتها القوى الغازية العدوانية المدمرة ، ممثلة بجيوش الفرنجة القادمة من

الغريب ، وجحافل المغول والتتار المتدفقة من الشرق كسيول جارفة ، ما تذر من شيء أتت عليه الا جعلته كالرميم . ووقفت الأمة العربية ثابتة كالطود تصد العدوان ، وتدفع عن الأرض والتاريخ والتراث أذى المفسدين الباغين مدة تزيد على مئتي عام ، تقدم شهداءها في ساح الجهاد زمراً زمراً ، حتى نجحت في تطهير الوطن من رجس المعتدين الأشرار ، ولكنها كانت قد أثنختها الجراح ، وأنهكتها الحروب التي قضت على أفتى الرجال وأشجعهم وأنبلهم : وأمام هذه المعركة الضارية الشرسة ، معركة البقاء أو الفناء لم يكن بدّ لهذه الأمة من أن تتشبث بكل ما يمسك عليها شخصيتها ، ويمز ثقتها ، ويقوي وحدتها ، فأرست هذه القواعد من التعليم تأخذ بها أبناءها لتعفظ عليهم لسانهم العربي المبين ، وتصون ثقافتهم الأصيلة ، وتوثق بينهم الروابط الجامعة الموحدة التي تمصمهم من التشتت ، وتحميهم من الضياع أمام هذه الغزوات الغريبة الوافدة المدمرة التي تريد أن تتخلفهم ، وتمزق وحدتهم ، وتبيل لسانهم ، وتمحو ثقافتهم وحضارتهم .

ومن الحق أن في هذا النمط من التعليم شيئاً من العسر والجمود والعقم ، ولكن يحسن ألا تنتاسى العوامل التي دفعت إليه ، ولا التخلف الذي وقعت الأمة فريسته ، وأن نستعيد صورة المرحلة التي عايشها ، ومختلف الملبسات التي استجاب لها ، ثم يجب أن نذكر ما أطل بعد ذلك من التطور الجديد السريع العميق في فروع المعرفة وطرق التربية ، مما عرفه الغرب وجعلناه ، والذي مدّ من بعد رواقه على العالم في العصر الحديث ، مما جعل الفوارق تبدو كبيرة بين أنماط التعليم في الماضي وأنماطها في الحاضر في العالم كله . فإذا نظرنا إلى ذلك كله وجعلناه في الحسبان أدركنا العناصر الإيجابية في هذا الضرب من التعليم الجامع الموحد ، على عسره وجموده . ولن ننسى أن نشير إلى أمر بالغ القيمة في هذه المتون ، وهو أن مؤلفيها لم يكونوا من قطر بعينه ، بل كانوا موزعين توزع العربية في الأرض ، يقع الاختيار على الأجود والأفضل علماً وتعليماً ، فبينهم المصري والشامي والجزائري والمغربي والبهنادي فكان الوحدة كانت تمازج النفوس ، وتخالط الأرواح ، لم تستأثر بها نزعة بلدية ، أو تعصب لجهة على جهة .

وبعد ، فهذه قصتي مع مجموع المتون ، بسطتها للناشئة العربية التي هي
هنا وغايتها في كل عمل ، أريد لها أن تتعرف صورة من صور الثقافة العامة التي
يُنشأ عليها أجدادهم في تلك المصور الصعبة ، وأن تتبين الطريقة التي كانوا
ينتجونها في تلقي العلوم والمعارف ليظلوا على ارتباط بالأرض والتراث ، ثم أن
يكون اطلاعها حافزاً يدفعها أن تزداد تشبهاً بالأرض واطلاعاً على التراث ،
تجمع بينه وبين الحداثة والمعاصرة ، لتحفظ بهويتها وأصالتها (حين تظل
معصمة بالأرض والتاريخ والتراث) ، ولتتصل بالعالم المتحضر من حولها (حين
تفتح أبوابها لكل الثقافات) فترسي بذلك بناءها الثقافي الحضاري على
قواعد راسخة صلبة ، وتشارك في مسيرة الحضارة الانسانية مشاركة ابداع
وابتكاز .

* * *

□ العواشي :

- ١ - هكذا يسميه الناس في بلدنا . واطلافة الموصوف الى صفته مسموعة في العربية سماها واسما .
- ٢ - تذكر كتب التراجم والتاريخ ان عمرو بن أمية الضمري توفي بالمدينة قبل عام ٦٠ هـ (الاصابة لابن حجر ٢ : ٥١٧ ،
الاستيعاب لابن عبد البر ٢ : ٤٩٠ - ٤٩١ ، طبقات ابن سعد ٤ : ٢٤٨ - ٢٤٩) .
- ٣ - كان ذلك في العام المدرسي (١٩٣٣ - ١٩٣٤ م) .
- ٤ - توفي الأستاذ عبد الكريم صافي ، أجزل الله مثوبته ، والفاض عليه سحائب رضوانه ، بعرض في السادس من
ايلول ١٩٨٠ م .
- ٥ - ظل هذا التعريم قائما حتى جلت الدولة المستعمرة عام ١٩٤٦ م ، ولقد لحص انشد أن تظهر بمكتبتها العامة .
- ٦ - من قصيدة للشاعر الانكليزي هوسمان (هرائس وشياطين للعقاد : ٥٠ - ٥١) .
- ٧ - كتاب الأيام لطف حسين ١ : ٥٦ - ٥٧ ، الفقرة ١٢ .
- ٨ - مثل مجموع متون اصولية الذي جمع أربعة متون في الاصول هي : مختصر المنار للعلي ، والنوريات للجويني ، ومختصر
تنقيح الفصول للقرائي ، وقواعد الاصول لصفى الدين البغدادي . وطبع الكتاب ببغداد (عام ١٣٢٤ هـ) مؤلفا
بتعليقات علامة الشام محمد جمال الدين القاسمي .
- ٩ - مجموع متون اصولية : ١٤٤ .
- ١٠ - انظر بشأن كتب مجموعات المتون وصفها الجزء السابع من فهرست الكتب العربية المعقولة بالكتبة الحيدوية
(القاهرة ١٣٠٨ هـ) بقسميه الاول والثاني في مواضع متفرقة ، ومجمع المطبوعات العربية والمصرية ليوسف اليان
سركيس ٢ : ١٩٩١ - ١٩٩٠ .

مُطِيعُ بْنُ إِيَاسَ

حَيَاتُهُ وَزَنْدَقَتُهُ

أحمد عزيز الحسين

١ - ترجمته :

هو أبو سلمى (١) مطيع بن إياس (٢) بن سلم بن نوفل من بني الدليل بن بكر بن عبد مناة بن كنانة ، وقيل : من بني ليث بن بكر بن عبد مناة (٣) . والدليل وليث أخوان لأب وأم ، أمهما « أم خارجة » عمرة بنت سعد بن عبد الله بن أنمار بن أراش بن عمرو بن الفوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان « (٤) » .

و « أم خارجة » المذكورة ، هنا ، هي التي يضرب بها المثل فيقال :

« أسرع من نكاح أم خارجة » ، كان يأتيها الرجل فيقول لها : خطيب ، فتقول : نكح ، وقد ولدت عدة بطون من العرب ، حتى لو قال قائل : انه لا يتخلص من ولادتها كبير أحد منهم لكان مقاربا « (٥) » .

أما جد مطيع لأبيه فهو « أبو قرعة سلمى بن نوفل (٦) » بن معاوية بن عروة بن صخر ابن يممر بن نفثة بن عدي بن الدليل بن بكر بن عبد مناة « (٧) » . وكان أبو قرعة هذا رجلا كريما ، وقد وصف في بيت شعر بأنه سيد ميمون (٨) ، ويقال : انه كانت بينه وبين الزبير مقارضة انتهت الى خصومة (٩) .

ويشعر أبو الفرج الأصفهاني باضطراب نسب مطيع ، وعدم وضوحه ، اذ لا يجد دليلا على صحة نسبه الى « كنانة » الا ما ذكر من علاقته بأبي قرعة ، فيقول : « ولا أعلم انسي وجدت نسب مطيع متصلا الى « كنانة » في رواية أحد الا في حديث أنا ذاكره ، فان راويه ذكر أن أبا قرعة الكناني جد مطيع ، فلا أعلم أهو جده الأدنى فأصل نسبه به أم هو بميد منه ؟ « (١٠) » في حين أن الروايات الأخرى تتفق على نسبة مطيع الى « كنانة » ، كما تتفق على أنه عربي الأصل (١١) .

ولقد كان أبو جد مطيع من أهل فلسطين (١٢) الذين بعث لهم عبد الملك بن مروان الى العراق لقتال ابن الزبير وابن الأشعث (١٣)، وبعده قتل ابن الأشعث استقر اياس في الكوفة وتزوج بها فولد له مطيع .

وعندما شب مطيع كره أباه وعاداه لسبب ما ثم هجاه (١٤) . و « يذكر الفضل بن محمد ابن الفضل الهاشمي عن أبيه أنه أرسل ابن موله محمد بن سالم الى ضيعة له بالري ليستقر فيها فأخذ اياس ابنه مطيعاً معه ، وقد مات الأب هناك ؛ فترأه مطيع بمقطوعة شفاة تقطر حزناً ثم عاد الى سيده ، وأخبره بما جرى لأبيه » (١٥) .

وقد نشأ مطيع في الكوفة (١٦) ، بصحبة جماعة من الشعراء المجان المتهمين في دينهم ، أمثال : والبة بن العباب ، ومنقذ بن عبد الرحمن الهلالي ، وحفص بن أبي بردة ، وابن المقفع ، ويونس بن أبي فروة ، وحماد عجرد ، وعلي بن الغليل ، وحماد الراوية ، وحماد بن الزبرقان ، وعمارة بن حمزة ، ويزيد بن الفيض ، وجميل بن محفوظ ، وبشار المرعش ، وأبان بن عبد الحميد اللاهقي (١٧) . ولكنه كان يؤثر صحبة يحيى بن زياد الحارثي ، وحماد عجرد ، وحماد الراوية على صحبة الآخرين (١٨) .

ويمكننا أن نقول : أنه اشتهر حوالي (١٢٣ هـ / ٧٤٠ م) والقصيدة الأولى التي أجزى عليها كانت في مدح النمر بن يزيد الذي أمر له بمشرة آلاف درهم (١٩) .

ويبدو أن « النمر بن يزيد » وصله بأخيه الوليد في دمشق ؛ فأصبح من ندمائيه (٢٠) وبينما تبدي بعض المصادر شكها في أنه اتصل بالوليد ، نرى أكثرها متفقاً على ذلك . وقد أورد أبو الفرج خبر اتصاله بالوليد مفصلاً ، فقال : « أن حكم الوادي غنى الوليد بن يزيد ذات ليلة - وهو غلام حديث السن - فقال :

أكليلها ألوان ووجهها فنان
وخالها فريد ليس له جيران
إذا مشيت تثنت كأنها ثعبان

فطرب حتى زحف عن مجلسه الي ، وقال : « أعد ، فديتك بحياتي ، فأعدته حتى صرحت صوتي (٢١) ، فقال لي : ويحك من يقول هذا ؟ فقلت : عبد لك يا أمير المؤمنين أرضاه لخدمتك ، فقال : ومن هو فديتك ؟ فقلت : مطيع بن اياس الكنانى . فقال : وأين محله ؟ قلت : الكوفة . فأمر أن يحمل اليه على البريد ؛ فحمل اليه ، فما أشمر يوماً الا برسوله قد جاءني ، فدخلت اليه ومطيع بن اياس واقف بين يديه ، وفي يد الوليد طاس من ذهب يشرب به ، فقال له : هن هذا الصوت يا وادي . ففنيته اياه ، فشرب عليه ، ثم قال لمطيع : من يقول هذا الشعر ؟ قال : عبدك أنا يا أمير المؤمنين ، فقال له : ادن مني ، فدنا منه . فضمه الوليد وقبل فاه وبين عينيه ، وقبل مطيع رجله والأرض بين يديه ، ثم أدناه منه حتى جلس أقرب المجالس اليه ، ثم تم يومه فأصطبغ أسبوعاً متوالي الأيام على هذا الصوت » (٢٢) .

وفي رواية أخرى أن « الوليد بن يزيد أمر شراعة بن الزندبوذ (٢٣) أن يسمي له جماعة يناديهم من ظرفاء أهل الكوفة فسمي له مطيع بن اياس وحمام عجرد (٢٤) والمطيعي المغني ، فكتب في اشخاصهم اليه ، فأشخصوا ، فلم يزالوا من ندمائه الى أن قتل ثم عادوا الى اوطانهم » (٢٥) .

وقد مدح مطيع الوليد بن يزيد أيام خلافته ، وناداه ، ثم اختص بأخييه النسر بن يزيد (٢٦) ، وبعد ذلك تكاد تنقطع أخباره عنا الا ما كان من اتصاله ببعد الله بن معاوية (٢٧) .

والخبر الثاني الذي يمكن معرفة تاريخه في حياة مطيع هو نزوعه مع عمارة بن حمزة من بني هاشم الى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب والي « الري » (١٢٧ - ١٢٩ هـ) وفارس (١٢٩ هـ) عندما خرج في آخر الدولة الأموية وأوائل العباسية في نواحي « قم » و « نهاوند » . وقد ظل مطيع وعمارة ينادمانه ويلازمانه حتى غلبته جنود مروان بن محمد على أمره ، ثم قتله أبو مسلم سنة ١٢٩ هـ (٢٨) .

وليس بين أيدينا أخبار كثيرة عن مطيع أبان فترة الانتقال من الدولة الأموية الى الدولة العباسية ، ويذكر في زمن أبي العباس السفاح ، في مجالس محمد بن خالد بن عبد الله القسري أمير الكوفة (١٣٢ هـ) ، وكان يهاجي حماد عجرد (٢٩) .

وفي أوائل الدولة العباسية وفد مطيع بن اياس على من بن زائدة (٣٠) في مطلع ولايته على اليمن (١٤٠ - ١٤٩ هـ) ومدحه بقصيدة فصيحة جيدة ، فلما سمعها أمر له بصلة (٣١) .

بعد ذلك اتصل مطيع بأبي جعفر المنصور في بغداد ، وناداه مدة من الزمن (٣٢) ، ثم انقطع الى ابنه جعفر (٣٣) ، حتى مات (٣٤) .

وقد عانى مطيع وأصحابه من الفقر وخشونة العيش في عهد المنصور (٣٥) ؛ وذلك لأن « المنصور كان حازماً لا لهو له ، وكان لا يحب الشراب ولا يشرب على مائدته شراب » (٣٦) ؛ لذلك لم ترج سوق مطيع وأصحابه عنده . ويذكر أبو الفرج الأصفهاني أن « مطيع بن اياس اجتمع يوماً مع حماد عجرد ويحيى بن زياد ، فتذكروا أيام بني أمية ، وسمتها ، ونضرتها ، وكثرة ما أفادوا من مملكتهم ، وطيب دارهم في الشام ، وما هم فيه ببغداد من القحط في أيام المنصور ، وشدة الحر ، وخشونة العيش ، وشكوا الفقر فأكثروا » (٣٧) الى أن أنشدهم مطيع مقطوعته التي يأتي فيها ذكر ذلك .

ولم تتحسن حال مطيع بعد اتصاله بجعفر المنصور ، على ما يبدو ، لأن « جعفرأ كان شحيح اليد كآبيه » (٣٨) ، ولكن مطيعاً بقى على ملازمته له ؛ فكره أبو جعفر منه ذلك ؛ لما شهر به مطيع في الناس ، وخشي أن يفسد دينه وأخلاقه ؛ فدعا به ، وطلب منه الابتعاد عن ابنه ، فقال له مطيع : ان جعفرأ فاسق ، وانه يمشق امرأة من الجن ويريد خطبتها من أهلها ، عندئذ طلب منه المنصور أن يعود الى صحبتته وأن يجتهد في إيماده عما هو فيه (٣٩) .

ولم يستطع مطيع ، على ما يبدو ، ابعاد جعفر عما كان فيه من أوهام وخيالات فتركه على حاله . و « ظل جعفر يتعشق الجنية الى أن أصيب بالصرع من جراء ذلك » (٤٠) ، وظل يصرع مرات في اليوم الى أن مات (٤١) .

ولم يكن مطيع مخلصاً في حب جعفر طوال خدمته له للسبب الذي قدمنا ؛ ولهذا لم يتخرج من اختراع حديث نبوي ينص على أن محمد بن المنصور هو المهدي والغليفة المنتظر لا جعفر . ويروي أبو الفرج الأصفهاني قصة ذلك فيقول : « كان المنصور يريد البيعة للمهدي ، وكان ابنه جعفر يعترض عليه في ذلك ؛ فأمر باحضار الناس فحضروا ، وقامت الخطباء فتكلموا ، وقالت الشعراء فأكثروا في وصف المهدي وفضائله ، وفيهم مطيع بن اياس ، فلما فرغ من كلامه في الخطباء ، وانشاده في الشعراء قال للمنصور : يا أمير المؤمنين احدثنا فلان عن فلان أن النبي ﷺ قال : « المهدي منّا محمد بن عبد الله ، وأمه من غيرنا يملؤها عدلا كما ملئت جوراً ، وهذا المباس بن محمد أخوك يشهد على ذلك » ثم أقبل على المباس فقال له : « أنشدك الله ، هل سمعت هذا ؟ فقال : « نعم » ، مخافة من المنصور ؛ فأمر المنصور بالبيعة للمهدي » (٤٢) ، وقد حفظ له المهدي هذه الصنيعة ، كما سنرى فيما بعد ، أما « جعفر فطرده من خدمته » (٤٣) .

ويبدو أن جعفر لم يستطع الاستغناء عن صحبة مطيع فأعادته الى مجلسه مرة أخرى (٤٤) ، الى أن طلب أبو جعفر من المهدي طرد مطيع خوفاً من سوء سمعته وزندقته (٤٥) ، وكان المهدي - كما ذكرنا - يشكر لمطيع قيامه في الخطباء ووضع الحديث لأبيه في أنه « المهدي » ؛ فأحب مساعدته ؛ فأعطاه كتاباً الى سليمان بن علي والي البصرة ليؤليه عملاً ويحسن اليه ؛ فوفد بمطيع الى سليمان بكتاب المهدي فولاه الصدقة بالبصرة ، وكان عليها داود بن هند (٤٦) . وظل مطيع في البصرة بعيداً عن دار الخلافة الى أن عفا عنه أبو جعفر المنصور (٤٧) .

وفي زمن أبي جعفر وفد مطيع على جرير بن يزيد بن خالد بن عبد الله القسري ومدحه (٤٨) ؛ فأجازه هذا سرا واتفق معه على أن يجيبه بجواب فيه جفاء خوفاً من أبي جعفر (٤٩) . على أن مطيعاً يذكر في قصيدته شخصاً اسمه « أبو خالد البجلي » (٥٠) ، وهو - على ما يقول عمر فروخ - جرير بن يزيد بن عبدالله من ولد جرير بن عبد الله البجلي ، وقد كان من أصحاب المنصور ذا خلافة ، وتأن في الأمور ، ومكيدة (٥١) .

وقد تنفس مطيع وأصحابه بارتياح بعد موت المنصور وانتقال الخلافة الى المهدي ؛ لأن المهدي كان سخيّاً كريماً بخلاف أبيه . وقد « خلف المنصور أربعة عشر مليون دينار وستمائة مليون درهم ، ففرقها المهدي في الناس سوى ما جبي في أيامه » (٥٢) ، و « أخذ يجلس للمغنين بعد أن كان أبوه المنصور يستلذ العدا ، كما أتاب المغنين والشعراء » . وحسبك أن تغرّج في قصره ولداه زينة الدنيا : ابراهيم بن المهدي ، وعليه بنت المهدي . وكان كذلك يحب القيان ، ويحب الحديث في غير دعارة » (٥٣) .

وفي زمن الغليفة المهدي وفد مطيع على هشام بن عمرو التغلبي والي السند (١٥١ - ١٥٧ هـ) مستنجباً له من ذنب ارتكبه ، ثم مدحه (٥٤) .

وقد استقر مطيع بن اياس ، في أواخر حياته ، بالكرخ (الجانب الغربي من بغداد) في بستان يقال له « صُبْحاح » (٥٥) ، الى أن توفي .

ويروي أبو الفرج أن مطيعاً جلس في العلة التي مات فيها في قبة خضراء ، وهو على فرش خضر ، فقال له الطبيب : أي شيء تشتهي اليوم ؟ قال : أشتهي ألا أموت « (٥٦) » .

والمترجمون لمطيع مختلفون في تحديد سنة وفاته ، فبينما يرى أبو الفرج أنه توفي بعد خلافة (الهادي) بثلاثة أشهر (٥٧) ، أي سنة ١٦٩ هـ ، ويشاركه في هذا ابن المعتز (٥٨) والنويري (٥٩) من القدماء ، وغرونيوم (٦٠) وفروخ (٦١) من المعاصرين ، ٠٠٠ يميل بروكلمان الى أن تكون وفاته سنة ١٧٠ هـ (٦٢) . والصحيح عندنا ما ذهب اليه أبو الفرج ومن ذهب مذهبه ، لأن أخبار مطيع لا تأتي على ذكر الرشيد الذي تولى الخلافة بعد وفاة الهادي .

وقد « مات مطيع ولم يترك ذكورا » (٦٣) ، الا أنه ترك ابنة كان لها نسل في قرية يقال لها « الفُراشبة » ، ويذكر أحمد بن ابراهيم بن اسماعيل الكاتب أنه رأى ذريته فيها ، وإن لا نسل لمطيع الا منهم « (٦٤) » .



٢ - ملامح شخصيته :

يصف المرزباني مطيعاً بأنه « جميل الصورة ، حسن الوجه » (٦٥) ، أما أبو الفرج فيقول عنه : انه كان أحضر الناس جواباً ونادرة ، وأنه ذات يوم كان جالساً يعدد بطون قریش ، ويذكر مآثرها ومفاخرها ، فقيل له : وأيسن بنو كنانة ؟ قال :

« بفلسطين يسرعون الركوبا »

أراد قول عبيد الله بن قيس الرقيات :

خلق من بني كنانة حولي بفلسطين يسرعون الركوبا (٦٦)

ويقول عنه أبو الفرج في مكان آخر : « انه كان ظريفاً ، حلو العشرة ، مليح النادرة ، ماجناً » (٦٧) ، أما الشابشتي فيذكر أنه كان من أطرف الناس ، وأحسنهم شمراً ، وأكثرهم نادرة ، وأشدهم مجوناً وخلاعة (٦٨) ، وإلى هذا يذهب صاحب (سمط اللآلئ) حين يصفه بأنه كان شاعراً ، ظريفاً ، حلو العشرة ، مليح النادرة (٦٩) وابن المعتز وابن حجر المستقلاني حين يذكران أنه كان أحد الخلفاء المجان ، وأصحاب النوادر (٧٠) .

وقد اشتهر مطيع بين الناس بسوء سمعته ، وكثرة نوادره ، وملازمته عدداً من الشعراء الخلفاء المتهمين في دينهم .

يروى الميني عن أبيه أنه قال : « قدم علينا شيخ من أهل الكوفة ، لم أر قط أطرف لساناً منه ولا أحلى حديثاً ، وكان يحدثني عن مطيع بن اياس ويعيسى بن زياد وحماد الراوية وظرفاء الكوفة بأشياء من أعاجيبهم ومطرفهم ، فلم يكن يحدث عن أحد بأحسن مما

كان يحدثني عن مطيع بن اياس ، فقلت له : كنت والله أشتي أن أرى مطيعاً ، فقال : والله لو رأيته للقيت منه بلاء عظيماً ، قلت : وأي بلاء من رجل أراه ؟ قال : كنت ترى رجلاً لا يصبر عنه العاقل إذا رآه ، ولا يصعبه أحد إلا افتضح به .

ويذكر محمد بن حبيب أنه سأل رجلاً من أهل الكوفة عن مطيع ، وكان قد صحبه ، فقال له : لا ترد أن تسألني عنه ، قلت : ولم ذاك ؟ قال : وما سؤالك أياي عن رجل كان إذا حضر ملكك ، وإذا غاب عنك شاكك ، وإذا عرفت بصحبته فضحك ! « (٧١) » .

ويبدو أن مطيعاً كان يعرف رأي الناس فيه ، واستهجنهم سلوكه ، ولذا قال لمن جاء يطلب الزواج من ابنته : « أنكحتك أياها ، وجعلت الصداق ألا تقبل في قول قائل » (٧٢) .

٣ - مجونه وزندقته :

ومعظم أخبار مطيع وأفعاله تؤيد تحلله من الدين والشعائر الاسلامية تحللاً كاملاً ؛ إذ انغمس في تيار اللهو والمجون الذي كان قد « اتخذ مجرى له في حياة الجماعة الاسلامية منذ نهاية القرن الأول » (٧٣) ، وأخذ يرتكب القبائح المردية والفضائح المخزية غير عابئ بالآداب العامة والأعراف والتقاليد ، متأثراً في ذلك بنشأته في مدينة الكوفة التي توصلت إلى أن تصبح - في أواخر العصر الأموي - حاضرة من حواضر اللهو والمجون في المجتمع الاسلامي ، أو على حد التعبير التجاري : مركزاً لـ « توريد » عناصر اللهو والمجون إلى حاضرة الدولة وإلى قصر الخليفة بالذات « (٧٤) ، وقد بلغ فيها المجون درجة جعلت محمد جابر عبد المال ينسب إليها مجون بغداد ، وكل إشارات الزندقة والمجون في الشعر العربي (٧٥) .

أما عن الاتهامات الخلقية والدينية الموجهة إلى شخصية مطيع فينصب معظمها على مسلكه الخلقي والديني ، وأولها : مجونه أثناء إقامة فريضة الصلاة .

يروى أبو الفرج أن مطيعاً « اجتمع مع يحيى بن زياد وجميع أصحابهم ، وشربوا أياماً تباعاً ، فقال لهم يحيى ليلة من الليالي ، وهم سكارى : « ويحكم ، ما صلينا منذ ثلاثة أيام ، فقوموا بنا حتى نصلي ، فقالوا : نعم ، فقام مطيع فاذن وأقام ، ثم قالوا : من يتقدم ؟ فتدافعوا ذلك ، فقال مطيع للمغنية : تقدمي فصلي بنا ، فتقدمت تصلي بهم وعليها خلالة رقيقة مطيبة بلا سراويل ٠٠٠ » (٧٦) ، فلما رآها مطيع كذلك ترك الصلاة وأقدم على عمل لا نستطيع روايته ، ثم قال بيتين من الشعر (٧٧) :

أما الشاهد الثاني الذي يؤكد لنا استغفاف مطيع بالشعائر الاسلامية ، فيكمن في الخبر الذي رواه الشاهشتي (٧٨) . وابن حجر المصنف (٧٩) ، وأبو الفرج الأصفهاني (٨٠) عن محاولة مطيع ويحيى بن زياد الحارثي أداء فريضة الحج .

يقول الشاهشتي : « خرج يحيى بن زياد ومطيع بن اياس حاجين فلما قربا من دير زراة (٨١) ، قال أحدهما لصاحبه : هل لك أن نقدم أثقالنا ونمضي إلى زراة فنشرب في ديرها ليلتنا ، وننزود من مردها وخمرها ما يكفيننا إلى المودة ثم نلحق بأثقالنا ؟ ففعلا ،

وسار الناس ، وأقاما . فلم يزل ذلك دأبهما إلى أن انصرف الحاج . فلما وصلا إلى الكوفة
حلقا رأسيهما وركبا بمرين ، ودخلا مع الحاج ، فقال مطيع :

الم ترني ويعبى اذ حججنا وكان الحج من خير التجاره
خرجنا طالبي حج ودين فمال بنا الطريق إلى زواره

وقد دافع مطيع عن تدينه ، وزعم لملي بن القاسم أنه لا يخل بغريظتي الصلاة
والصوم (٨٢) . إلا أنه رفض النطق بالشهادة حين حضرته الوفاة ، وطلب منه أهله ذلك ،
و « لما أموى إلى الكلام ، قالوا له : قل : لا إله إلا الله . فتكلم كلاماً ضعيفاً ، فتسموا له
فاذا هو يقول :

لهدف نفسي على الزمان وفي أي زمان دهنتني الأزمان
حين جاء الربيع واستقبل الصيب فوطاب الطلاء والريعان (٨٣)

ومما يقال عن مطيع « أنه كان مستحلاً للمحارم ، مرمياً بـ « الأئمة » (٨٤) ، وقد
« لامة قومه على فعلته ، وقالوا له : « أنت في أدبك وسؤددك ترمى بهذه الفاحشة
القدرة ؟ فلو أقصرت عنها ؟ فقال لهم : « جربوه أنتم ، ثم ادعوا أن كنتم صادقين ؛
فانصرفوا عنه وقالوا : قبح الله عذرك وما استقبلتنا به » (٨٥) .

كما كان مطيع مولماً بالخمر يمكف عليها في الصباح والمساء ، ولم يكن هذا الأمر غريباً
في ذلك العصر ، ذلك أن شربها أصبح امراً عادياً في نهاية القرن الأول وبداية الثاني ،
وجزءاً من الحياة المترفة في القرن الثاني . ولم يكنف مطيع بشرب « الخمر المحرمة » (٨٦) ،
وانما تجاوز ذلك إلى الفساد دين غيره ، وترغيب الناس بترك الصلاة وشتم الأنبياء
والملائكة (٨٧) . وقد رأينا ، سابقاً ، أن مطيعاً لم يتهم من انتحال حديث على النبي ﷺ ،
ليثبت أن محمد بن المنصور هو « المهدي المنتظر » .

وفي الأغاني وغيره من المصادر القديمة أخبار كثيرة عن ركض مطيع اللاهث وراء
الجواري المشبهوات السيئات السبعة (٨٨) ، وعن ميله إلى الفلمن واتصاله بهم (٨٩)
ولم يكنف مطيع بذلك بل عمد إلى ممارسة « اللذة المضاعفة » (٩٠) .

وفي شعره الماجن تهتك وفحش كثير يدلان بشكل جلي على تحلله الديني ، وقد جمل هذا
كله المترجمين القدماء له يتهمونه في دينه كأبي الفرج وغيره .

والسؤال الذي يجب أن يطرح الآن : هل وصل مجون مطيع به إلى درجة « الزندقة » ؟
وبعبارة أخرى : هل كان مطيع بن أياس زنديقاً ؟

إن الباحثين القدماء يجمعون على رميّه بالزندقة ، فابو الفرج يقول فيه : « كان ظريفاً
حلوا المشرة ، متهماً في دينه بالزندقة » (٩١) ، ومثله يفعل الشريف المرتضى (٩٢) ،
والبغدادى (٩٣) ، والشابشتي (٩٤) ، وابن حجر (٩٥) ، والمرزباني (٩٦) ، والجاحظ (٩٧) ،
والنويري (٩٨) ، والصولي (٩٩) ، والثعالبي النيسابوري (١٠٠) ، وعدد من المعاصرين

كالزركلي (١٠١) ، وبروكلمان (١٠٢) ، وجرجي زيدان (١٠٣) وعمر فسروخ (١٠٤) ، وطه حسين (١٠٥) ، وحسين عطوان (١٠٦) ، ومصطفى هدار (١٠٧) ، وغيرهم .

وعلينا أن نحتاط بعض الاحتياط في اثبات هذه التهمة على مطيع ، قبل أن نتأكد من ذلك ، لأن « الاتهام بالزندقة في القرن الثاني لم يقف عند حد ٥٠٠ فالشاعر قد يكون صديق الشاعر وصفي نفسه ، ثم تكون بينهما جفوة ، فأول ما يرميه به أنه زنديق » (١٠٨) ، ثم أن « الخصومة الأدبية كانت في بعض الأحيان سبباً للرعي بالزندقة ، كذلك كانت الخصومة الدينية والسياسية » (١٠٩) .

والحق أن بعض الناس اتخذوا الزندقة ذريعة للانتقام من خصومهم يستوي في ذلك الشمرام والعلماء والأمراء والخلفاء ، ويخشى أن يكون قد رمي بها أناس كثيرون صحت عقيدتهم ، ولكن كانت لهم حرية في بعض المسائل الدينية ، خالفوا في ذلك جمهور العلماء فشهروا بهم » (١١٠) .

ان الذي يشتر على القدماء والمعاصرين رمي مطيع بالزندقة هو تهتكه وفجوره ، واستهتاره بالدين وعقائده ، واغراقه في الشراب ، واسرافه في اللذات بغير حساب ، وصحبته لجماعة من المتهمين بها كحماد مجرد (١١١) ، وحماد الراوية (١١٢) ، وحماد بن الزبرقان (١١٣) ، ويحيى بن زياد (١١٤) ، وابن المقفع (١١٥) .

وليس المجون دائماً دليلاً على الزندقة ، وإن اقترن بها بشكل وثيق في القرن الثاني كما يقول مصطفى هدار وأحمد أمين ويوسف خليف (١١٦) ، ذلك أن عدداً من كبار الشخصيات في العصر الأموي اتهموا بها ، لأنهم سلكوا في الحياة مسلك مطيع بن اياس وأصحابه ، مثل الخليفة الوليد بن يزيد ومؤدبه عبد الصمد بن عبد الأعلى (١١٧) والخليفة مروان بن محمد ومؤدبه الجعد بن درهم (١١٨) ، وخالد بن عبد الله القسري (١١٩) .

وفي بداية العصر العباسي نثر على بعض الأخبار التي تؤكد ما نذهب إليه ، إذ يروى أن آدم بن عبد العزيز - حفيد الخليفة عمر بن عبد العزيز - اتهم بالزندقة لأنه كان ماجناً ، منهمكاً في الشراب ، وحين يفرط فيه كانت تجري على لسانه أبيات شعر فيها مساس بالدين ، فألقى الخليفة المهدي القبض عليه ، وأمر بضربه ثلاثمائة سوط على أن يقر بالزندقة ، فقال : « والله يا أمير المؤمنين ما أشركت بالله طرفة عين ، ومتى رأيت قرشياً تزندق ، ولكنه طرب غلبني وشمر طلفح على قلبي فنطقت به . أنا فتى من فتيان قریش أشرب النبيذ وأقول ما قلت على سبيل المجون ، فخلني سبيله ورق له » (١٢٠) .

لقد نسب أبو منصور الثعالبي النيسابوري زندقة مطيع وأصحابه إلى الظرف ، وقال عنهم ، بعد أن عدد أسماءهم : « والله أعلم ببواطنهم وضمايرهم » ، ثم أكمل قائلاً : « وقد كان الجاهل الفر من أهل ذلك العصر ، يتطفل على الزندقة ، ينتحلها ليعمد من الظرفاء ، كما قال الشاعر :

تزندق معلناً ليقول قـوم من الأدباء زنديق ظريف
فقد بقي التزندق فيه وسماً وما قيل الظريف ولا الخفيف (١٢١)

وقال الجاحظ : « ان الناس في عصره لم يكونوا يبالون بتهمة الزندقة ، ما داموا سينسبون بعدها الى الظرف » (١٢٢) ، اذ ان « سعة الظرف كانت لاصقة بالزنديق ، وقد اشتهر بها يحيى بن زياد الحارثي صديق مطيع ، فكانوا اذا وصفوا انساناً بالظرف ، قالوا : هو أظرف من الزنديق - يعنون يحيى - وهو المعنى الذي أشار اليه أبو نواس بقوله :

« تيه مغن وظرف زنديق » (١٢٣)

ولم يكن يحيى متزندقاً زندقة دينية رغم اتهامه بها ، كما يقول هدارة وعطوان ، وانما كانت زندقته نوعاً من الظرف والتعلل من القيم والتقاليد الاجتماعية المرعية ، وليست ايماناً بالمذاهب الفارسية القديمة أو انسلاخاً عن تعاليم الاسلام .

ولسنا قادرين على القول مع هدارة : ان مطيعاً كان بعيداً عن الزندقة الدينية (١٢٤) ؛ لأن لدينا عدداً من الأدلة التي تؤكد هذه الزندقة وأول هذه الأدلة تصريح المسعودي في « مروجه » بأن « مطيعاً كان يصنف الكتب مع رفاقه الزنادقة في تأييد المذاهب المانيّة والديسانية والمرقونية » (١٢٥) ، وصحيح أنه لا يوجد لدينا دليل مادي يؤكد صحة أعدام المسعودي ، كما يقول غرونيوم (١٢٦) ، ولكننا لا نستطيع شطب هذا التصريح لمجرد عدم وجود دليل يثبت صحته . وثاني هذه الأدلة أن الرشيد « أتى ببنت له في الزنادقة ؛ فقرأت كتابهم واعترفت به ، وقالت : هذا دين علمنيه أبي ، وتبت منه ؛ فقبل توبتها وردّها الى أهلها » (١٢٧) . ولولا أن مطيعاً عرف كيف يداري زندقته بحسن عشرته ، وطريف نوادره ، ومناقضته لأبى جعفر المنصور ، يوم أن بايع لابنه (المهدي) لقتل على الزندقة كما قتل غيره من أعلامها ، غير أن المهدي كان يتشفع له عند أبيه لما أسدى اليه من جميل ، مبرئاً له من تهمة (الزندقة) ، وناسباً إياه الى « الفسق وخبث الدين ، واستحلال المحارم » (١٢٨) . ومتغافلاً عنه حين استخلف وجدّه في طلب الزنادقة واعدائهم (١٢٩) .

ومع أن مطيع بن اياس كان مؤمناً بالزندقة ومتبحراً فيها ، على ما يروي المسعودي ، إلا أن شعره يخلو مما يشف عن أساسها الديني والفكري ، وعن الملل الفارسية التي كان يبعثها ويؤمن بها ، وهذا شيء طبيعي لأن « الدولة العباسية في زمن المهدي كانت تكافحها كما كان الرواة يزورون عنها ولا يبالون بها » (١٣٠) . وهكذا ضاع شعر « الزندقة الدينية » ضياعاً يوشك أن يكون تاماً . وربما كان السبب في هذا تخرج الرواة من روايته لما فيه من دسوة دينية مناقضة للتوحيد الاسلامي وقد يكون « السبب حرص هؤلاء الشعراء أنفسهم على اخفاء هذا الشعر ايثاراً للسلامة ، في وقت كانت الزندقة فيه تهمة خطيرة تهدد حياة معتنقيها وتمرضهم للخطر » (١٣١) . إلا أن ضياع شعر مطيع لن يقلل من درجة اعتقادنا بزندقته الدينية ؛ ذلك أننا لو اعتمدنا الشعر مقياساً في رمي الشعراء بها لكان علينا أن نخرج منها ونبعد عنها زنادقة حقيقيين كحماد عجرد (١٣٢) ، وصالح بن عبد القدوس (١٣٣) ، وهو ما لا نستطيعه ، لأنهم زنديقان حقاً .

بقي علينا أن نحدد « ماهية زندقة مطيع » : أمي المانوية ، أم المزدكية ، أم هما معا ؟؟

ان قراءة سيرة مطيع والاطلاع على أخباره يجعلنا نستنتج أنه كان مزدكياً لا مانوياً (١٣٤) ، فقد ثبتت عليه - كما قلنا - تهمة الأبنية ، وتهمة الزنا (١٣٥) ، وتهمة اللواط (١٣٦) ٠٠٠ وتعاليم المانوية ، كما وصلتنا ، أبداً ما تكون عن هذه الفواحش (١٣٧) ، في حين أن المزدكية هي التي تحل ذلك لمنتحليها (١٣٨) ٠ ووصية المهدي لابنه الهادي تؤيد ما نذهب إليه من « مزدكية مطيع » (١٣٩) ، وتثبت لنا أن زندقة القرن الثاني كانت تعني « المزدكية » أحياناً ، لا « المانوية » وحدها ، كما يقول ابن النديم (١٤٠) ، والمسعودي (١٤١) ، وفيسدا (١٤٢) ، وآدم ميتز (١٤٣) والدوري (١٤٤) ، وأحمد أمين (١٤٥) ٠

والمعروف أن الخليفة المهدي نشط في طلب الزنادقة سنة (١٦٦ - ١٦٧ هـ) ونكل بهم ، وعين رجلاً وكل إليه أمرهم سماه « صاحب الزنادقة » سنة ١٦٧ هـ فكان في هذا المنصب أولاً « عمر الكلوازي » ، ثم « حمدويه » ٠ وعلى يدي حمدويه هذا قتل عدد كبير من زنادقة بغداد سنة ١٦٨ هـ (١٤٦) ؛ إلا أن النجاة كانت حليف مطيع كما قدمنا ٠

□ العواشي :

- ١ - يتفق الزركلي في اعلامه (٢٥٥/٧) مع الخطيب البغدادي في تاريخه (٢٢٥/١٣) على أنه أبو سلمى ، أما أبو الفرج فيكتبه مرة بابي مسلم (الأغاني ٢٩٥/١٣) وثلاث مرات بابي سلمى (المصدر السابق : ٢٧٦ ، ٣٠٢ ، ٣٢٩) ، في حين يذكر البكري في (سمط اللالي : ٦٠٠) أنه أبو سلمى ، ونرجع أن تكون الكنية « أبا سلمى » لأن المصادر التي ائبقتها أكثر عدداً من المصادر التي ذكرت خلاف ذلك ٠
- ٢ - يذكر د. محمد سامي الدهان في كتابه (الفرز ٢/٣٣، ٣٥) اسمه معرفاً ، وهو - كما ائبتنا - خطأ ٠
- ٣ - سمط اللالي : ٦٠٠ ، والأغاني ٢٧٤/١٣ ، وتاريخ بغداد ٢٢٥/١٣ ، ومعجم الشعراء : ٤٥٤ ٠
- ٤ - سمط اللالي : ٦٠٠ ، والأغاني ٢٧٤/١٣ (ط دار الكتب) ٠
- ٥ - الأغاني : المصدر السابق ، والسمط : ٦٠٠ ، وجمهرة اللغة ١/٢٣٧ ، ونهاية الأرب (ط دار الكتب) ١٢٣/٢ - ١٢٤ ٠
- ٦ - في (سمط اللالي : ٦٠٠) هو أبو قزعة سلم بن نوفل ، ولعل الصحيح ما ائبتناه ٠
- ٧ - الأغاني ٢٢٦/١٣ ٠
- ٨ - الأغاني ٢٧٦/١٣ ، وراجع (سمط اللالي : ٦٠٠) ٠
- وتقابل كلمة (السيد) في العاهلية (الشيخ) في المذهب المصري ٠ وقد كان لهذا السيد أثر أولي في المجلس المؤلف من رؤساء القبيلة ٠ وليس السيد بملق الصلاحية ، وإنما هو منفذ « مزود » بسلطة إيعائية ، ويجب عليه - بعد استشارة الوجهاء - أن يقود جماعته إلى المعارك ويستقبل الوفود ، ويشرف على مفاوضات الصلح والمعالقات ، وأشهار العرب ، وإطعام الضيوف الطرائق ، واتخاذ التدابير في سني الحظ ، وتحديد حركات الفلوجون ٠
- ٩ - راجع : تاريخ الأدب العربي (بلاشير) ١/٣٧ - ٣٨ ٠
- الأغاني ٢٧٥/١٣ - المقارضة : تبادل المدح والذم - ١٠
- ١٠ - الأغاني ٢٧٥/١٣ ٠
- ١١ - يذهب الذين ترجموا لمطيع من القدماء والمعاصرين إلى أنه عربي الأصل باستثناء شوقي ضيف وصين عطوان اللذين يريان أنه من الموالي ٠ (انظر : العصر العباسي الأول : ٣٩٠ ، والشعراء من مغمضرمي الدولتين : ٢٢٢) ٠ وإنما قال ضيف وعطوان ذلك ؛ لأن مطيعاً كان متحلي الأخلاق ، مجاهراً بالسوق والعصيان والزندقة والإلحاد ٠ غير أن هذا الرأي ليس صحيحاً ، لأن مطيع بن إياس لم

يكن الفاسق أو الزنديق الوحيد في أواخر العصر الأموي وأوائل
المباسي . إذ شملت موجة الزندقة والمجون ، في هذين
العصرين ، الأمصار الإسلامية الرئيسية : الكوفة والبصرة
وبغداد (راجع : اتجاهات الشعر العربي : ٥٨ ، ٢٠٤ -
وحياة الشعر في الكوفة : ٢٠٥ - ٢٠٦ ، والحياة الأدبية
في البصرة : ٣٨١) ولم تقتصر على الموالي ، كما يعتقد
ضيف مثلاً ، وإنما جرفت في طريقها عدداً كبيراً من
العرب . ولهذا ينبغي علينا ألا ننساق كثيراً وراء فكرة
(الارتباط بين الزندقة والشعوبية) ولا سيما حين نجد
من العرب يل من الهاشميين من لبثت عليه تهمة الزندقة ،
كـ « داود بن علي » و « يعقوب بن الفضل » ، و « الحسين
ابن هبيرة » . و « هبيرة بن معاوية » () . انظر
في زندقته : تاريخ الرسل والملوك ١٩١/٨ ، والألغاني
١١/٢٥ ، ط دار الكتب ، وضحي الإسلام ١٥٢/١) ،
فضلاً عن أن التحمل من الأخلاق ، والمجاهرة بالفسوق
والمصيان لم يسم شعر الموالي أو شعر مطيع وحده
وإنما وسم شعر عدد كبير من الشعراء العرب ، أمثال :
أبي دلامة (انظر على سبيل المثال قصيدة له في : الألغاني
١/٢٤٩ ، وأدم بن عبد العزيز (انظر : الألغاني
١٦/٥٦٢٥ - ط الوزارة) وغيرهما .

١٢- الألغاني ١٣/٢٧٦ ، و ٣٣٠ ، ومعجم البلدان ٢/٢٩١ ،
والأعلام ٧/٢٥٥ ، وتاريخ الأدب العباسي : ٥٦٣ .

١٣- الألغاني ١٣/٣٣٠ ، وتاريخ الأدب العربي (بروكلمان)
١٢/٢ .

١٤- الديارات : ٢٥٦ ، والألغاني ١٣/٣١٣ .

١٥- راجع المقطوعة في : الألغاني ١٣/٣٠٩ .

١٦- الألغاني ١٣/٢٧٦ ، وتاريخ الأدب العربي (بروكلمان)
١٢/٢ .

١٧- الألغاني ١٩/٦٨٦٦ (ط دار الشعب) ، وانظر : الحيوان
٤/٤٤٧ ، والديارات : ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، والسمط : ٦٠٠ ،
وأخبار الشعراء : ١٠ ، والبصائر والذخائر : ١٣١ ،
ونمار القلوب : ١٧٦ .

١٨- السمط : ٦٠٠ ، وقطب السرور : ٧٣ ، والألغاني ١٣/٢٧٩ .

١٩- الألغاني ١٣/٢٩٧ - ٢٩٨ ، وراجع : شعراء
عباسيون : ١٦ .

٢٠- الألغاني ١٣/٢٩٨ . ويذكر الثوري (نهاية الأرب ٥٧/٣) أن
مطيماً كان منقطعاً إلى الوليد بن عبد الملك قبل أن يتصل
بالوليد بن يزيد وهو خط .

٢١- صعل : بج .

٢٢- الألغاني ١٣/٢٩٨ ، وانظر : نهاية الأرب ٣/٥٧ .

٢٣- انظر أخباره في الألغاني (ط دار الكتب) ١١/٣٦٤ .

٢٤- انظر أخباره في : الألغاني ١٣/٧٠ - ٩٨ ، وطبقات
الشعراء : ٢٣ - ٢٦ ، ووفيات الأعيان ١/١٦٥ ،
والشعر والشعراء : ٢٨١ - ٢٨٢ ، والحيوان ٤/٢٤٨ .

٢٥- الألغاني (ط وزارة الثقافة) ١٤/٥٢١٢ .

٢٦- لسان الميزان ٦/٥١ ، والديارات : ٢٥١ - ٢٥٢ .

٢٧- راجع : تاريخ الطبري ٦/٣٩ ، والألغاني ١٣/٢٧٩ - ٢٨٠ .

٢٨- انظر في مقتله : الألغاني ١١/٧٥ .

٢٩- شعراء عباسيون : ١٧ ، وانظر القصيدة (٥٦) في المصدر
السابق نفسه .

٣٠- معن بن زائدة بن عبد الله بن مطر الشيباني ، أبو الوليد ،
من أشهر أجواد العرب ، وأحد الشجعان الفصحاء ، أدرك
المصريين الأموي والعباسي ، وكان في الأول مكرماً ينتقل في
الولايات ، فلما صار الأمر إلى بني العباس طلبه
المنصور ، فاستقر وتغلغل في البداية ، حتى كان يوم
الهاشمية ، وثار جماعة من أهل خراسان على المنصور
وقتلوه ، فتقدم ممن وقَّال بين يديه حتى أخرج الناس
عنه ، لعفلها له المنصور ، وأكرمه ، وجعله في خواصه .
وولاه اليمن ، فسار إليها فلقي صعوبات كثيرة ، ثم ولي
(سجستان) ، فأقام فيها مدة وابتنى داراً ، فدخل عليه
أناس في ذي القعدة (العمال) فقتلوه فيلته . أخباره كثيرة
معجبة ، وللشعراء فيه أماديح ومراث من عيون الشعر
أورد بعضها ابن خلكان والغطيب البغدادي (الأعلام
٧/٢٧٣) .

٣١- طبقات الشعراء : ٩٤ .

٣٢- لسان الميزان ٦/٥٢ ، ومعجم الشعراء : ٥٥٤ ، وتاريخ
الأدب العربي (بروكلمان) ١٢/٢ ، والأعلام ٧/٢٥٥ .

٣٣- الألغاني ١٣/٢١٧ ، والتهفوت النادرة : ٣٩٤ ، ومعجم
الشعراء : ٥٥٤ ، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان
١٢/٢ ، ولزبدان ٢/٩٧ ، والأعلام ٧/٢٥٥ .

٣٤- نهاية الأرب ٣/٥٩ ، وراجع : الأعلام ٧/٢٥٥ .

٣٥- الألغاني ١٣/٣٢٠ .



- ٣٦- ضحى الاسلام ١٠٥/١ - ١٠٦ .
- ٣٧- راجعها في الاغاني ٣٢٠/١٣ ، وتاريخ بغداد ٢٢٥/١٣ - ٢٢٦ .
- ٣٨- الاغاني ٣٢٠/١٣ .
- ٣٩- راجع الغير كاملا في : الاغاني ٢٨٧/١٣ - ٢٨٨ .
- ٤٠- الاغاني (ط دار الكتب) ٢٨٨/١٣ و ٣١٨ .
- ٤١- المصدر السابق : ٢٨٩ .
- ٤٢- المصدر السابق : ٢٨٧ ، وراجع : لسان الميزان ٥١/٦ - ٥٢ .
- ٤٣- الاغاني (ط الكتب) ٢٨٨/١٣ .
- ٤٤- انظر : الاغاني ٣١٢/١٣ - ٣١٨ .
- ٤٥- راجع : الاغاني ٣١٧/١٣ ، ونهاية الأرب ٦١/٣ - ٦٣ .
- ٤٦- الاغاني ٣١٩/١٣ ، والاعلام ٢٥٥/٧ . ويذكر بروكلمان أن الذي ولي مطيعة الصدقات بالبصرة هو « المنصور » ، وهذا - على ما بينا - خطأ (تاريخ الادب العربي ١٢/٢) .
- ٤٧- تاريخ الادب العربي (بلاشير) ١٢/٢ .
- ٤٨- الاغاني ٣٠٣/١٣ .
- ٤٩- الاخبار الطوال : ٣٢٩ ، وتاريخ الادب العربي (فروخ) ١٠٢/٣ .
- ٥٠- انظر البيهقي ٧ و ١٤ من قصيدة مطيع في : الاغاني ٣٠٣/١٣ .
- ٥١- تاريخ الادب العربي (فروخ) ١٠٢/٣ .
- ٥٢- ضحى الاسلام ١٠٧/١ ، ١٠٨ .
- ٥٣- الاغاني ٢٩٠/١٣ ، وراجع : تاريخ الادب العربي (بروكلمان) ١٢/٢ .
- ٥٤- الاغاني ٣٢١/١٣ .
- ٥٥- المصدر السابق : ٢٩٥ .
- ٥٦- الاغاني ٣٣٥/١٣ .
- ٥٨- طبقات الشعراء : ٩٦ .
- ٥٩- نهاية الأرب ٥٩/٣ .
- ٦٠- شعراء عباسيون : ١٨ .
- ٦١- تاريخ الادب العربي ١٠٣/٣ .
- ٦٢- تاريخ الادب العربي ١٢/٢ .
- ٦٣- شعراء عباسيون : ١٦ .
- ٦٤- الاغاني ٢٩٥/١٣ .
- ٦٥- معجم الشعراء : ٤٥٥ .
- ٦٦- الديارات : ٢٥٦ ، والاغاني ٢٩١/١٣ .
- ٦٧- سمط اللآلي : ٦٠٠ ، وانظر : الاغاني ٢٢٦/١٣ .
- ٦٨- الديارات : ٢٥٠ .
- ٦٩- سمط اللآلي : ٦٠٠ .
- ٧٠- طبقات الشعراء : ٩٦ ، ولسان الميزان ٥٢/٦ .
- ٧١- الاغاني ٢٧٧/١٣ ، والديارات : ٢٥٠ - ٢٥١ ، وراجع : لسان الميزان ٥٢/٦ .
- ٧٢- المقدم الفريد ٣١١/٢ ، والبصائر والزخائر ٣١٥/٣ . ورسالة الصداقة والصديق : ٢٦ ، والاغاني ٣٣٠/١٣ .
- ٧٣- اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري : ٥٨ .
- ٧٤- حياة الشعر في الكوفة : ٢٠٩ .
- ٧٥- حركات الشيعة المتطرفين وانهم في الحياة الاجتماعية لمدن العراق في العصر العباسي الاول : ٣٠٥ .
- ٧٦- لا نستطيع للأسف اثبات الغير بعرفيته لاحتوائه الفاظا جنسية مع أن الألفاظ الجنسية خلقت ليستعملها أهل اللغة ، كما يقول الجاحظ في رسائله (ص ٩١) .
- ٧٧- انظر الغير والاييسات في : الاغاني (ط دار الكتب ٣٢٦/١٣٢ ، ولطب السورور : ٧٦ - ٧٨ ، والديارات : ٢٥٢ .
- ٧٨- الديارات : ٢٤٧ - ٢٤٨ .
- ٧٩- لسان الميزان ٥١/٦ .
- ٨٠- الاغاني ٢٩٩/١٣ - ٣٠٠ .
- ٨١- دير حسن بين جسر الكوفة وحمام أمين ناحية من الطريق على يمين الخارج من بغداد الى الكوفة ، وهو موضع نزه حسن كثير العائات والشراب ، عامر يمين بطرقه ، لا يخلو ممن يؤثر البطالة ، وهو من المواطن المستصلحة لذلك (الديارات : ٢٤٧) .



- ٨٢- الأغاني ٢٩٣/١٣
- ٨٣- أمالي المرتضى ١٤٢/١ - الطلاء : الغمر -
- ٨٤- معجم الشعراء : ٤٥٥ ، والأغاني ٢٨١/١٣ و ٣٠٢
- الأئمة : الشلوذ الجنسي -
- ٨٥- الأغاني ٢٨١/١٣
- ٨٦- تذهب بعض الفرق الإسلامية إلى أن الغمر « معرمة » ، عملا بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إنما الغمر والمنسوا والانساب والأزلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه ، لعنكم الله لو فعلتم » - القرآن الكريم : المائدة ، الآية ٩٠ - في حين ترى فرق أخرى كالمعتزلة والمرجئة وغلظة الشيعة أنها غير معرمة (اتجاهات الشعر العربي : ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧)
- ٨٧- الأغاني ٣١٥/١٣ ، ٣١٦ ، ٣١٧
- ٨٨- انظر أمثلة على ذلك في الأغاني (ط دار الكتب) ٢٨٦/١٣
- ٨٩- انظر أمثلة من ذلك في : مطالع البدر في منازل السور : ٢٤٦ ، والديارات : ١٦٥ ، والأغاني (ط دار الكتب) ٣٢٧ ، ٣٠٩ ، ٢٨٠ ، ٢٩٧ ، ٢٩٥/١٣
- ٩٠- أسف مرة أخرى لأنني لن أستطيع إنبات الغمر كاملا لاحتوائه الفاظا جنسية ، مع أن البحث العلمي الحقيقي يفرض علينا أن ننشر أمورا كهذه ولو كانت تغدش « مقياسنا الأخلاقي » المعاصر ، وفي رأيي أننا لنكون نراثنا حين نرفض نشره كاملا بما فيه من نواصع أخلاقية ، لأن هذا التراث - كما هو معروف - موجود في مكتبتنا العامة ، وأن لما الداعي إلى رفض نشره في المجلات ١٤
- ٩١- الأغاني ٢٧٦/١٣
- ٩٢- أمالي المرتضى ١٤٢/١
- ٩٣- تاريخ بغداد ٢٢٥/١٣
- ٩٤- الديارات : ٢٥٠
- ٩٥- لسان الميزان ٥٢/٦
- ٩٦- معجم الشعراء : ٤٥٥
- ٩٧- الحيوان ٤٤٧/٤
- ٩٨- نهاية الأرب ٥٧/٣
- ٩٩- أخبار الشعراء : ١٠
- ١٠٠- لمار القلوب في المضام والمنسوب : ١٧٦
- ١٠١- الإعلام ٢٥٥/٧
- ١٠٢- تاريخ الأدب العربي ١٢/٢
- ١٠٣- تاريخ آداب اللغة العربية ٩٧/٢
- ١٠٤- تاريخ الأدب العربي ١٠٢/٣
- ١٠٥- حديث الأربعة ١٥٣/٢
- ١٠٦- الشعراء من مغزى الدولة : ٢٢٥
- ١٠٧- اتجاهات الشعر العربي : ٦١٩
- ١٠٨- ضحى الإسلام ٥٦/١
- ١٠٩- ضحى الإسلام ١٥٧/١ ، واتجاهات الشعر العربي : ٢٤٠
- ١١٠- ضحى الإسلام ١٥٧/١ - ١٥٨ ، وراجع : العالم مادة وحركة : ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٣
- ١١١- انظر أخبار زندقته في : الحيوان ٤٤٧/٤ ، والأغاني ٧٤/٦ ، و ٧٠/١٣ ، ٩٨ ، و ١٤/ (ط وزارة الثقافة) ٥١٩٩ ، ٥١٩٥ ، ٥١٩٧ ، وطبقات الشعراء : ٢٣ - ٢٦ ، ووفيات الأسيان ١٦٥/١ ، والشعر والشعراء : ٢٨١ - ٢٨٢ ، وثمار القلوب : ١٧٦ ، والبصائر والذخائر ١٣١/٣ ، وأخبار الشعراء : ١٠ ، وسمط اللاتي : ٦٠٠ ، ولسان الميزان ٣٤٩/٢ ، والفهرست : ٨٤ (ط تجدد) ، وتاريخ بغداد ٧٠/١٣ - ٩٨ ، و ١٤٨/٨
- ١١٢- انظر زندقته في : الحيوان ٤٤٧/٤ ، والأغاني ١٠٦/٥ ، والمصدر نفسه ٧٤/٦ ، ووفيات الأسيان ٢٣١/١ ، ٢٣٣ ، والسمط : ٦٠٠ ، والموسوعة العربية الجيزة : ٧٣٤
- ١١٣- الأغاني ٧٤/٦ ، و ٥١٩٧/١٤ (ط وزارة الثقافة) ، ولسان الميزان ٣٤٧/٢ ، والفهرست : ٥٩ (ط تجدد)
- ١١٤- الأغاني ٢٧٩/١٣ ، والحيوان ٤٤٧/٤ ، وتاريخ بغداد ١٠٦/١٤ ، وثمار القلوب : ١٧٦ ، والسمط : ٦٠٠ ، والبصائر والذخائر ١٣١/٣ ، وأمالي المرتضى ١٤٢/١
- ١١٥- سمط اللاتي : ٦٠٠ ، وأمالي المرتضى ٩٤/١ ، وثمار القلوب : ١٧٦
- ١١٦- اتجاهات الشعر : ٢٠٧ ، وضحى الإسلام ١٣٩/١ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، وحياة الشعر في الكوفة : ٢٢٤ ، ٤٥٠
- ١١٧- الأغاني ٢/٢ ، ٣ (ط الدار)
- ١١٨- الفهرست (ط تجدد) : ٤٠١
- ١١٩- الأغاني ٥٦٢٥/١٦ ، ٥٦٢٦ - (ط الوزارة)
- ١٢٠- الأغاني (ط الوزارة ٥٦٢٥/١٦ - ٥٦٢٦ ، والفهرست : ٤٠٠ (ط تجدد) ، وقائمة المراجع التي يشتملها د. شوقي ضيف في كتابه (العصر المباسي الأول : ٣٨٣)
- ١٢١- لمار القلوب : ١٧٧
- ١٢٢- المصدر السابق

١٢٣- أمالي المرتضى ١٤٢/١ ، وانظر : البصائر والذخائر ١٣١/٣ - قال الصولي (المرتضى ١٤٢/١) : وإنما قال أبو نواس ذلك ، لأن الزنديق لا يبرح عن شيء ، ولا يمتنع ممن يدهي إليه ، فنسبه إلى الطرف لمساعدته على كل شيء وقلة خلافه - .

١٢٤- اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري : ٢٤٥ .
١٢٥- مروج الذهب ٣١٥/٤ .
١٢٦- شعراء عباسيون : ١٨ .
١٢٧- أمالي المرتضى ١٤٢/١ ، والأغاني ٢٩٥/١٣ .
١٢٨- الأغاني ٢٨٧/١٣ = ٢٨٨ .
١٢٩- الأغاني ٣١٧/١٣ = ٣١٨ .
١٣٠- الشعراء من مغزومي الدولتين : ٢٢٥ ، وحياة الشعر في الكوفة : ٦٢٠ .

١٣١- حياة الشعر في الكوفة : ٦٢٠ .

١٣٢- المشهور عن حماد أنه (زنديق) وأن زندقته دينية ، وقد قال أبو نواس عنه : « كنت اتوهم أن حماد عجرة إنما رمي بالزندقة في شعره ، حتى حسبت في حبس الزنادقة ، فإذا حماد عجرة أمام من اتهمهم ، وإذا له شعر مزاج بيتين بيتين يقرؤون به في صلاتهم » .
(الأغاني ٥١٩٩/١٤ - ط الوزارة) .

وليس فيما وصلنا من شعر حماد ما يحدد نعتيه أو يشير إلى زندقته ، ومع ذلك فلا نستطيع أن نتغلب التهمة عنه أو نلغيها لضيق شعره ، وهو ما ذهب إليه حسين عطوان ويوسف خليف . (انظر : الشعراء من مغزومي الدولتين : ٢٢٨ ، وحياة الشعر في الكوفة : ١٦٩-٦٢٠)

١٣٣- « كان الرشيد قد أخذ صالح بن هيدالقدس في الزندقة » ، (الأغاني (ط الوزارة) ٥٠٤٥/١٤ ، ثم قبل توبة صاحبه علي بن الغليل ولم يقبل توبته ، وقتله بعد أن احتج عليه بقوله :

والشيخ لا يترك أخلاقه حتى يورأى في ثرى رمله وقال : إنما زعمت ألا تترك الزندقة ولا تحول عنها أبدا (الأغاني ٥٠٤٧/١٤) .

والأشعار التي وصلتنا منسوبة إلى صالح أكثرها أمثال وحكم وأدب لا تتفق مطلقاً مع زندقته ، ولهذا يقول ابن المعتز (طبقات الشعراء : ٩١) : أما الرجل فله في الزهد في الدنيا ، والترغيب في الجنة والحث على طاعة الله والأمر بمعاسن الأخلاق وذكر الموت والقبر ما ليس لأحد .

راجع المزيد في : تاريخ بغداد ٣٠٣/٩ ، والفهرست (ط تجديد) : ٤٠١ ، وقائمة المراجع التي يذكرها شوقي ضيف في الإحالة الرابعة من كتابه (العصر العباسي الأول : ٣٩٣) .

١٣٤- يذهب الدكتور يوسف خليف إلى أنه ما نوي (حياة الشعر في الكوفة : ٦١٩) ، ويخالفه في ذلك الدكتور شوقي ضيف حين يقول : أن مطيعاً وأضرابه من مجان الكوفة والبصرة وبغداد ، كانوا على مذهب « مزدك » (العصر العباسي الأول : ٣٨٥) إلا أن الدكتور ضيف لا يعطل حكمه السابق ، وإنما يصدره دون تعميق .

١٣٥- راجع : الديارات : ٢٥٢ ، وقطب السرور : ٧٧ ، والأغاني ٣٦٤/١٣ .

١٣٦- انظر الأغاني ٣٦٤/١١ ، و ٢٨٠/١٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ .

١٣٧- حرم (ماني) النكاح حتى يستعمل الفناء ودعا إلى الزهد ، (فجر الإسلام ١٠٥/١) وفرض على أصحابه (العشر) في الأموال كلها ، والصلوات الأربع في اليوم والليلة ، والدعاء إلى الحق ، وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسعر وعبادة الأوثان (راجع : الملل والنحل ٢٤٨/١ ، والفهرست (ط تجديد) : ٢٩٢) .

١٣٨- نهى (مزدك) عن المغالفة والمباغضة والقتال ، ولما كان أكثر ذلك يقع بسبب النساء والأموال ؛ لذا أباح النساء والأموال ، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ (الملل والنحل ج ١ ، ص ٢٤٩) وأمر أصحابه بتناول اللذات والانعكاف على سلوك الشهوات ، والأكل ، والشرب ، والمواسة ، والاختلاط ، وترك استبداد بعضهم لبعض ، ولهم مشاركة في الحرم والأهل ، لا يمتنع أحدهم من حرمة الآخر ، ولا يمتنع (الفهرست : ٣٤٢ - ط خياط) .

١٣٩- انظر نص الوصية في : تاريخ الرسل والملوك ٢٢٠/٨ .
١٤٠- الفهرست : ٣٢٠ (ط خياط) .

١٤١- الشعراء من مغزومي الدولتين : ٢١٢ .

١٤٢- نقلاً عن المرجع السابق ، وانظر : اتجاهات الشعر العربي : ٢٢٣ .

١٤٣- الشعراء من مغزومي الدولتين .

١٤٤- العصر العباسي الأول (الدوري) : ١١٠ .

١٤٥- ضحى الإسلام ١٥٠/١ .

١٤٦- المرجع السابق ١٤٠/١ ، واتجاهات الشعر العربي : ٣٢٣ ، ٧٠ .

□ مصادر البحث ومراجعته :

- اولا - المصادر القديمة :
- اخبار الشعراء ، المسمى بكتاب الاوراق : الصولي ، عني بجمعه :
 - هيوارث دن ، بيروت ، د٥٠ .
 - الاخبار الطوال : الدينوري ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
 - الاغصاني : ابو الفرج الاصفهاني :
 - ط دار الكتب المصرية (١٩٢٧ - ١٩٢٤) .
 - ط دار الشعب ، تحقيق واشراف : ابراهيم لايباري ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
 - ط وزارة الثقافة والارشاد القومي - المصورة عن ط دار الكتب المصرية .
 - امالي المرتضى : الشريف المرتضى ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٥٤ .
 - بدائع البدائه : علي بن ظافر الازدي ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
 - تاريخ بغداد : الخطيب البغدادي ، مكتبة الغانجي ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٣١ .
 - تاريخ الرسل والملوك : الطبري :
 - ج ٨ : تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار المعارف بمصر ، سلسلة (تراثنا) .
 - ج ٦ : المكتبة التجارية بالقاهرة .
 - ثمار القلوب في المضاف والمنسوب : ابو منصور الثعالبي النيسابوري :
 - تحقيق : ابو الفضل ابراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
 - جمهرة اللغة : ابن دريد ، دار صادر ، بيروت ، د٥٠ .
 - العيون : الجاحظ ،
 - الجزء الاول والرابع : تحقيق : عبدالسلام هارون ، ط الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٠ .
 - الجزء السابع : تحقيق : عبد السلام هارون ، ط ٣ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٩ .
 - الديارات : الشافعي ، تحقيق : كوركيس عواد ، مكتبة ناشئ - بغداد ، ط ٢ ، ١٩٦٦ .
 - رسالة الصداقة والصديق : ابو حيان التوحيد ، تحقيق : د ابراهيم الكيلاني ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٦٤ .
 - سمط اللالي : ابو عبيد البكري ، تحقيق : عبد العزيز الميمني ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦ .
 - شعراء عباسيون : غوستاف فون فرونباوم ، ترجمة وتحقيق : د محمد يوسف نجم ، مراجعة : د احسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٥٩ .
 - الشعر والشعراء : ابن قتيبة ، مكتبة الغانجي ، القاهرة ، د٥٠ .
 - العقد الفريد : ابن عبد ربه ، ط : الزين ، وأمين ، والايباري . لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٠ .
 - عيون الاخبار : ابن قتيبة ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، سلسلة (تراثنا) .
 - الفهرست : ابن النديم .
 - ط فلوغل ، ليبزغ ، ١٨٧١ - ١٨٧٢ .
 - ط خياط ، بيروت ، ١٩٥٥ .
 - ط رضا تجدد ، طهران ، ١٩٧١ .
 - فطب السرور في اوصاف الغمور : الرقيق النديم ، تحقيق : احمد البغدادي ، نشر : مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ١٩٦٩ .
 - لسان الميزان : ابن حجر المسقلاني ، ط حيدر آباد - الدكن ، ١٣٣١ هـ .
 - مرصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع : ابن عبد الحق ، ط جونيبل ، ليدن ، ١٨٥٢ .

- مروج الذهب ومعادن الجواهر : المسعودي ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة السعادة ، مصر ، ١٩٥٨ .
- مطالع البدور في منازل السرور : الغزولي ، مصر ، ١٣٥٥ هـ .
- معجم البلدان : ياقوت الحموي ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٦ .
- معجم الشعراء : المرزباني ، تحقيق : عبد الستار فراج ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- الملل والنحل : الشهرستاني ، تحقيق : محمد سيد الكيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٥ .
- نهاية الارب في فنون الادب : النويري :

- ج ٢ : طبعة دار الكتب الوطنية المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ .
- ج ٣ : طبعة وزارة الثقافة ، القاهرة ، د.ت .

- الهواتف النادرة : الصابى ، تحقيق : د. صالح الاشتهر ، مجمع اللغة العربية بدمشق ، ط ١ ، ١٩٦٧ .
- وفيات الاعيان : ابن خلكان :
- ج ١ : ط مصر ، مجلدان ، ١٣١٠ هـ .
- ج ٥ : ط دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

لانيا - المراجع الحديثة :

- اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري : د. محمد مصطفى هدار ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٧٠ .
- الاعلام : خير الدين الزركلي :

- ج ٧ : ط القاهرة ، ١٩٥٤ ، وط بيروت ، ١٩٧٧ .
- ج ٨ وبقي الاجزاء : دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٧٩ .

- تاريخ الادب العباسي : نكلسون ، ترجمة : د. صفاء خلوصي ، المكتبة الاهلية ، بغداد ، ١٩٦٧ .
- تاريخ الادب العربي : كارل بروكلمان ، ترجمة : عبد الحليم النجار ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ .
- تاريخ ادب العربي : بلاشير ، ترجمة : د. ابراهيم الكيلاني ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٣ - ١٩٧٤ (ثلاثة اجزاء) .
- تاريخ آداب اللغة العربية : جرجي زيدان ، ط د. شوقي ضيف ، منشورات دار الهلال ، القاهرة ، د.ت .
- تاريخ الادب العربي : د. عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .
- تاريخ الشعر العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، نجيب البهيتي ، دار الفكر ودار الفانجي ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- حديث الاربعاء : طه حسين ، دار المعارف بمصر ، ط ٧ ، ١٩٧٧ .
- حركات الشيعة المتطرفين وانهم في الحياة الاجتماعية لمدن العراق في العصر العباسي الاول : محمد جابر عبد العال ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

- الحياة الادبية في البصرة : د. احمد كمال زكي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ .
- حياة الشعر في الكوفة : د. يوسف خليل ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- الشعراء من مغزى الدولتين الاموية والعباسية : د. حسين عطوان ، مكتبة المحتسب ، عمان ، ودار الجليل ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧١ .

- ضحى الاسلام : احمد امين ، دار الكاتب العربي ، ط ١٠ ، القاهرة ، د.ت .
- العالم مادة وحركة (دراسات في الفلسفة العربية الاسلامية) : غالب هلسا ، دار الكلمة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠ .
- العصر العباسي الاول : شوقي ضيف ، دار المعارف بمصر ، ط ١ ، ١٩٨٠ .
- العصر العباسي الاول : د. عبد العزيز الدوري ، بغداد ، ١٩٤٥ .
- الفضل : د. سامي الدهان ، جزءان ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ - ١٩٦٩ .
- فجر الاسلام : احمد امين ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٩ .
- المعجم الوسيط : عدد من الاساتذة المصريين ، اصدار : مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٧٢ .
- الموسوعة العربية الميسرة : عدد من العلماء ، دار الشعب ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٢ .

المسرح الروماني في مدينة جبلة..

م. م. مصباح غلاونجي

عرجت ، أمس ، على هذا المسرح العملاق ، بعد طول شقة وبعد مزار ،
لاكتب عنه ، وكثيراً ما كان الفضول يحدوني ، وأنا أزور بلدي جبلة في
صغري ، على أن اختلف اليه ، لا للتنقيب والدرس ، بل للترويح عن النفس ،
وأن ألق فوق أطلاله ورسومه ودمنه الغضر الموشاة بازهى الألوان والأزهار
المتألقة تاللق النجوم الزواهر .

عكفت عليه ، وولجت أحد أبوابه الضخمة السامقة العريضة ، وغشيت دهاليزه المدينة
المتطاولة ، وأبهاوه الفسيحة المترامية ، ورداته المظلمة التي استبدت بها معاصر الخفافيش
المتأبدة المتوحشة ، واستأثرت بسمائها الشاهقة فنقرت فيها أمشاشاً وأوكاراً ، واتخذتها
دون الخلق مقاماً لها وداراً ؛ فتراها تجفل وتنفر إذا ما أحست بوطأة قادم ، وتحلق
أسراباً أسراباً كأنها سحب سود تسوقها الرياح الهوج والمواصف العاتية ، وتخفق
بأجنحتها مدوية هادرة ، كأنها الطير الأبابيل ، تمطر الزائر لابعجاجة من سجيل ، ولكن بوابل
من فتات أسود كحبات القمح المحروق .

ثم خلصت الى فنائه ، وطلعت في نواحيه وأرجائه ، متنقلة من حجر الى حجر ،
وقافزة من تلمة ركام هار الى بقايا جدار ، ومن قاعدة عمود مرمرى قابع كجرو صغير
مقع لا حول له ولا طول ، الى جذعه المسجى والبيد عنه والذي خيل الى أنه يتحفز محاولاً
أن ينهض ويشب من مكانه ليتبوأ قاعدته ، ويمتد تاجه الموشى بأجمل الزخارف
والنقوش ، ويمضي لينتصب حيث كان موضعه أبان مجده وعزه ، ومررت بأبار ومجاري مياه
قد نضب معينها وجفت شرايينها كما تجف عروق شجرة اقتلعتها الأعاصير ، وبمحاريب
مستطيلة ومستديرة منقورة في جدران منصة التمثيل تناوشتها أنياب الموادى فاضحت مثل
أطير قديمة بالية ، قد امّحت رسومها وصورها فتمرت من الألوان والأصباغ ، وفقدت

رونقها ورواها وغضارتها • ثم صعدت سلالم مدرجة وهبطت مرات ، فكنت أحس كأنما هي تترنج ، وأنا فوق أدراجها ، نشوة واعتزازاً ، كما يترنج الشمل الطافح ، بمد أن هجرها الرواد ، ونأت عنها الجماهير ، واكتنفتها الوحشة واليأس ، واقتطعت الانس من الانس ، ورزأها كروور القرون بالدمار والأكدار ، واتبأها الخراب والبور •

وقد ذكرني ، وأنا أتقرى أرجاءه ، بقول شاعرنا العربي الكبير أبي عبادة البحتري وهو يحوس خلال ايوان كسرى :

مشمخرٌ تعلو له شرفات رفعت في رؤوس رضوى وقدس
ليس يدرى أصنع انس لجن سكنوه ، أم صنع جن لانس
عمرت للسروور دهرأ فصارت للتعسزي رباعهم والتناسي

ثم دلفت الى قاع من فنائنه صفصف فتعثرت بأخاديد خلقتها ، لأول وهلة ، سبراً أثرياً حديث العهد ، أو حفرات خلفتها معاول المنقبين والمصلحين ، فتأملتها فاذا بها اجدات ولعود قديمة ، فيها جماجم غائرة المعاجر ، وعظام متأكلة نخرة ورفات ، فطار قلبي شعاعاً من الهلع ، وخيل اليّ انها طفقت تتململ في مطارحها ، وتتحرك وتتجمع وتستعيد بنية هياكلها وسمات أبدانها وتتأسيها ، وتعلم أكفانها وتأتزر بها ، وتنصب قائمة تستقبلني ، وتمد أيديها لتصافحني مصافحة المواطن الحميم لأخيه المواطن ، فتولاني الهلع والذعر ، ولم أجد منقذاً لي غير المفر ، فرحت أتهقر مرتعدة الفرائص كجبان أمام فارس ؛ وكنت وأنا منكفئة اسمع تهقته جافة ، وحساً خشناً أجش ينبعثان من حيث انكفات ، ويتردد صداهما في نواحي المسرح ومناحاته ، وخيل اليّ انها تناديني قائلة : رويدك يا هذه ! ماذا أصابك ودهاك ؟! أخشيتنا ونحن وأنت كما قال شاعركم :

كما أنتم كذا كما نحن تكونونا

ويحك يا بنية : لا تخشي الموت والموتى ، فليس الموت الا توأم الحياة • بل لا حياة بلا موت ودفن • أرايت الى البذرة كيف أنها لا تستجيب لدواعي الحياة وأسبابها ، ولا تؤتي أكلها طيبة الا اذا ذبلت وذوت وجف ماؤها ودفنت في الأرض وغشاها الشرى ؟! هلا التفت الى عالمك وعاينت أحواله ، وتاملت تاريخ أقوامه وشعوبه ، ووقفت على عبره وغطاته ، فرايت أن من خشي منها الموت ، وفر منه مؤثراً السلامة ، وقع في مهاوي الهلاك كالساعي لحفته بظلفه ، وأن من وهب نفسه للموت ، ونذر حياته في سبيل عقيدته ، وصون حقه ، وتوفير كرامته ، وهبت له الحياة وعاش حراً عزيزاً سعيدياً ، أو كان باس تطاعة اجدادكم العرب المسلمين أن يضربوا في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن ينشروا في العالم كله دينهم ولفتهم وحضارتهم وتراثهم الانساني المجيد ، لو أنهم قعدوا عن مجاهدة النفس ، ومكافحة من ناصبهم العداء والبغضاء والعقد ، واستكانوا ، ولم يصفوا الى قول ربكم :

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تمتدوا ان الله لا يحب המתدين » •

وقوله :

« ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ،
فقرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف
عليهم ولا هم يحزنون » (٢) •

وقوله :

« ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات ، بل أحياء ولكن لا تشعرون » (٣) •

ليس حب السلامة والمافية ، والتشبث بالأثرة والأنانية والطماعية هي التي أودت
بحياة فلسطينكم ، وأسلمتها لقمة سائفة لعفنة من شذاذ الآفاق والمجرمين ؟! أو كانوا
يقدرّون أن يستلبوها لو أنهم أثروا السلامة على ركوب المخاطر في سبيل أغراضهم
وأوطارهم الظالمة الهمجية؟! ولو أنكم أنتم خرجتم ، كأجدادكم ، للجهاد مؤمنين صادقين ؟!

وما أن ابتعد عني الصوت وخفت وتلاشى ، وسكت عني الخوف ، حتى عدت إلى
نفسي فوجدتني مطرقة ، خجلا وعاراً ، ونادمة على ما فرط مني من جبن واستهتار بما
سمعت ، ووددت لو يماودني الصوت الثانية والثالثة ، ويفيض بالحديث ، ويفضي بما
في نفسه من غرر المواعظ والمبر ، وأنا في جمهور قومي ، فمساها أن توقظ في نفوسنا
الحس الصادق وتثير في كيانتنا الضمير والوجدان ، وتحيي فينا موات الايمان بأن لا حياة
بلا موت •

ولقد تولاني مما ألم بي من التطواف والتفكير كثير من العناء ، فجلست على إحدى
حجارة المدرج ملتزمة بعض الراحة ، وإذا بخيالي يجمع بي ثانية إلى الماضي البعيد
البعيد ، إلى كنه هذا المسرح ومجتمعه القديم فأخالني جالسة مع جماهيره المحتشدة ، أمتع
ناظري برأياته المرفوعة ، وزيناته المنصوبة ، وعمده الهيفاء الرشيق ، ومنصته المزدانة
بأروع الزخارف وأدق النقوش ، وأجمل الصور والرسوم ، وأثمن الستائر والسجف ،
وألق الثريات والنجف ، وأراني أشارك الحضور في عواطفهم ، فأنفعل كما ينفعلون : أطرب
للمغنين ، وأنتشي لألحان العازفين ، وأكبر بطولات الممثلين ، وأصفق للمجلين ، وتدمع
عينايا لفتاة وقعت في شرك خديعة ، أو لشاب أودت به وقية ••• أما الحضور فكل يفتر
شغره عن ابتسامة تنم على الاطمئنان والرضى والسعادة ، وهم يقبلون ، وكان على رؤوسهم
الطبر ، على ما يشاهدون ويسمعون بشغف وفهم وإدراك ••• فلا تسمع ثمة حركة ولا
نائمة نائية ، ولا يؤذيك دخان تنفثه الشفاه والأنوف ، ولا يخدش سمك شجار أو تنابذ
بالألقاب وتهاتر بالهذر والسباب ، ولا يزعجك صراخ طفل أو بكاء رضيع ••• أو
شخير ونخير وصفير ••• وإذا تعدت القوم فانهم يتجملون بالحديث • وإذا ما اضطروا
إلى التنقل بين درجات المدرج تنقلوا برفق وهودة وأناة وذوق ••• حتى إذا انتهى
الحفل نهضوا بهدوء وغادروا المسرح بانتظام ••• فرأيتني أنهض محاولة مفادرة
المسرح مع المفادين فإذا بمؤذن جامع السلطان ابراهيم بن أدهم المجاور للمسرح والذي يطل
عليه بقبابه السبع الجميلة ومئذنته الرشيق يميديني إلى ذاتي ، فأصحو من جموح خيالي

واجد لي بين تلك الحجار الصم والماديات والانقاض ، فاثوب الى رشدي وتنازعني
نفسي القول :

يا الله ما أشد تناقضات الانسان على هذه البسيطة ! وما أعجب عوادي الأيام
وتصرفات الأزمان . أف تكون جبلة في القرون الموعلة في القدم ، وفي عصور الاستبداد خيراً
منها في القرن العشرين ، قسرن العلم والذرة واجتياز الفضاء والهبوط على
الأفلاك !؟ أيقوم فيها آنذاك مسرح للتمثيل ولعرض مختلف الفنون يستوعب عشرة آلاف
من المشاهدين ، وليس فيها اليوم ناد للفن ولا ملتقى لأدب ، اللهم الا ما شرعت الدولة
مشكورة في وقتنا الحاضر ، باقامته من ملعب رياضي عظيم ومرافق أخرى فنية وثقافية !؟

لقد حملتني تأملاتي هذه على الايمان بأن الأزمان والأبعاد والأعمار لا تصلح أن
تكون مقاييس لتقدم الانسان على هذا الكوكب الأرضي ، أو معايير تجعل في حساباته ،
وان تقدمه وتطوره في معارج الحضارة والتمدن ووصوله الى سعادته واسعاده بني البشر انما
هما رهن بمعرفة ذاته وإدراكه كنهه أصالته وجوهر تراثه وإيمانه بعريته وتمتعه بالاستقرار
والاطمئنان النفسي والفكري والمعاشي ، ووقف على طموحه ومضاء غزيمته ، فاذا
استطاع ادراك ذلك وأضحى سيد نفسه فإن له الزمان ، وذل له المكان ، فتخطى مسافاتهما
وأبعادهما وبلغ ما يصبو اليه من أهداف ، وما يتطلع اليه من مجد وسؤدد وهناء
عيش ...

ثم انصرفت ثانية الى المسرح لأصف بناءه وتاريخه وتطوره ، وفي نفسي أفكار وخواطر
جمة تضطرب وتتزاحم فأدفعها غني ، وأختزنها لمناسبة أخرى .

□ المسارح في سورية : مركز تحقيق كاتبة رعد مريدي

خلف الرومان في سورية عدداً كبيراً من المسارح ، ولكن الزمن عفى على بعضها
فلم يبق لها من أثر سوى أسماء نطالمةا في بطون الكتب ، وبقي بعضها حتى يومنا هذا
قائماً ولكن حظ كل منها من العمران متفاوت . ويمتبر مسرح جبلة من أهم وأجمل هذه
المسارح(١) وأكثرها محافظة على المعالم الأصلية .

□ تاريخ بناءه وتطوره :

يرجح معظم المؤرخين الأثريين الذين زاروا جبلة ودرسوا بعض أثارها وأوابدها أنه
شيد في مطلع القرن الثاني الميلادي(٢) . ويقول بعضهم انه أقيم في عهد متأخر عن
ذلك ، فينسبون أمر بنائه الى الامبراطور جوستنيان (٤٩٣ - ٥٦٥ م) (٣) .

أتى على ذكره معظم المؤرخين والجغرافيين العرب القدامى ، وقالوا ان الخليفة
معاوية بن أبي سفيان ، بعد أن افتتح العرب المسلمون مدن الساحل ، وكان بعضها قد
خرب ، أمر بجمع البنائين والتجارين والصنّاع ، فجلبوا وسُيروا اليها ورُتبوا فيها
وجددوها ، كما أنه شحنها جميعها بالرجال والسلاح ، وأمر ببناء حصن اسلامي في جبلة

خارجاً من الحصن الروماني القديم (٧) ويؤخذ من هذا القول أن الرومان ربما حولوه إلى قلعة حربية قبل الفتوحات الإسلامية للدفاع عن المدينة . بيد أن العالم الأثري (رونه دوسو) يعتقد أن معاوية لم يبن حصناً عربياً في جبلة ، وإنما هو الذي حول هذا المسرح إلى حصن ، وأن ما احتاج إليه هذا التحويل من حجارة وأعمدة قد نقل إلى جبلة من مدينة (بلدة) (٨) ، بعد أن كان العرب المسلمون قد استولوا عليها في السنة نفسها التي اقتحموا فيها جبلة (١٧ هـ = ٦٣٨) وكانت قد خربت وتهدمت ، ومن الجدير بالذكر أن (دوسو) اعتمد مصادر عربية دون غيرها ، وأنني لم أجد منهم من قال أن معاوية حول المسرح إلى حصن ، بل ذكروا ما نقلناه عنهم وهو أنه بنى حصناً إسلامياً جديداً .

ويبدو أنه بقي حصناً أيام البيزنطيين وفي المهود الصليبية والأيوبيه والمماليك ، ويدل على ذلك بقايا أبنية وآثار منشآت ومرافق مختلفة ظهرت في فناءه ، وعلى طبقات مدرجة ، أثناء الحفر الذي قامت به المديرية العامة للآثار والمتاحف للكشف عنه ، يرجع أنها تعود إلى تلك العصور (٩) . كما أن المؤرخين والرحالة العرب الذين أرخوا لتلك العصور كالعماد الأصفهاني (١٠) ، وابن الأثير (١١) وابن شداد (١٢) وغيرهم قد اعتبروه قلعة حربية . وشذ عنهم شيخ الربوة الدمشقي إذ قال عنه ، أثناء حديثه عن مدينة جبلة : « وفيها مقر الملك الذين كانوا اصطلموا عليه في زمن نوح عليه السلام وإبراهيم وإلى زمن موسى عليه السلام ، وقد تقدم ذكر مثله في مدينتي عمان وجرش وبعلبك ؛ وكان له سرب يركب الراكب فيه تحت الأرض التي ظهر السفينة بالبحر ، ويركب في السفينة إلى وسطه تحت الأرض معجوباً » (١٣) . ولا بد من الإشارة إلى أن أهل جبلة يروي بعضهم عن بعضهم بالتواتر ما رواه شيخ الربوة عن هذا السرب ويمتقدون بوجوده ، وأنه كان ينتهي إلى برج كان يقوم فوق المدوة الشمالية من الميناء ثم بالبحر مباشرة ، وأن المغارة القديمة والمسماة (بمغارة البابين) والمنسوبة في السفح الغربي من قاعدة هذه المدوة والمؤدية إلى البحر مباشرة ، إنما هي نهاية هذا السرب ومنفذه إلى البحر . وقد زرت هذا المنفذ فوجدته يمتد نحو الشرق ، تحت الأرض ، وباتجاه المدينة والأرجح أنه كان ينتهي إلى الباب الغربي القريب من الميناء ، للسور الذي كان يحيط بالمدينة آنذاك ، والذي كان له أربعة أبواب حسب ما بقي من معالنه ووفقاً لتقدير العلماء الأثريين ، غير هذا الباب السري .

□ اوضاعه حتى أواخر القرن التاسع عشر :

يبدو أنه كان حتى السبعينات من القرن التاسع عشر بحالة جيدة . فقد ذكر العالم الأثري (كارل ريتز) الذي زاره في مطلع هذا القرن ، أنه ألفاء بحالة جيدة (١٤) ؛ وكذلك مر به العالم (ارنست رينان) سنة ١٨٦٠ م ، وقال أنه كان بوضع جيد (١٥) .

ويبدو أن حالته أخذت تتدهور بعد ذلك ، إذ مني بالاهمال ، والتدت إليه يد التهديم والتخريب ، ويشهد بذلك قول الأستاذ (رونه دوسو) ، عقيب زيارته له سنة ١٨٩٥ : أنه وجده خراباً يباباً (١٦) . ثم ازدادت حاله سوءاً فيما بعد إذ أصبح مطرحاً لقمامات المدينة ،

وموطناً للأنقاض والفضلات التي دفنت معظم أجزائه وأخفت معالمه ، وأوكاراً للزواحف والحشرات ، وبؤرة للجراثيم . وكان الأهليون لا يتورعون عن العبث بحجارتها وأعمدتها والسطو عليها ، واتخذ بعضهم من أبوابها وراها من أروقة ودعاليذ مخازن لهم ، زمن الانتداب الفرنسي البغيض ، فكان فيها البيطري ، والنجار والحداد والعلاق ، كما أقيم فوق قمته داران اتخذت أحدهما سكناً للمستشار الفرنسي والأخرى لقائد الدرك .

□ اهتمام الدولة به :

أدركت الدولة ، بعد جلاء الفرنسيين أهميته ، فسعت لانقاذه من الضياع ، فبدأت بالعمل فيه . وبالكشف عنه وإبراز معالمه في عاشر ١٩٥٠ و ١٩٥٢ ، فأزالت بعض المقابر والمنشآت الحديثة التي كانت أقيمت على مدرجه ، ورفعت من فئانه كميات ضخمة من التربة والأنقاض التي تراكت فيه على مر الزمن ، كما أنها هدمت الدارين اللتين بنيتا فوقه ؛ وكذلك ظهرت معالمه ، وتوضح إلى حد كبير مخططه (١٧) .

□ أوصافه :

شكله دائري . يبلغ قطره نحواً من (٩٠) تسعين متراً ؛ ويتألف من قسمين رئيسيين متقابلين هما المدرج في الجهة الجنوبية منه ، ومنصة التمثيل في الجهة الشمالية ، ويتوسطهما صحن مستدير يبلغ قطره (٢١ م) .

١ - منصة التمثيل : كشف حتى الآن من جزء منها ، وقد ظهرت عليه محاريب مستطيلة ومستديرة وأفاريز ، ولكن مخططها الأصلي لا يزال مجهولاً ، إذ توقفت الدولة عن الاستمرار في العمل منذ ذاك ، ولكنها استأنفته على ما يبدو الآن .

٢ - المدرج : وهو أهم القسمين ، وقد تم الكشف عن الأجزاء الباقية منه ، فتبين أنه على شكل نصف دائرة . ويتألف من ثلاثة أدوار (طبقات) من صفوف الأدرج الحجرية التي تستعمل مقاعد للمتفرجين . وينتظم الدور السفلي منها (١١) أحد عشر صفاً ، والمقسم الأوسط (١٢) اثني عشر صفاً ، أما الدور العلوي أو الثالث فلم يظهر من صفوفه إلا أربعة ، ويقدر المختصون أن عدد صفوفه قد تبلغ (٥) خمسة وثلاثين ، وأنه ، ربما كان ينتهي في أعلاه برواق مسقوف معمد أذلاً تزال بقايا بعض الأعمدة قائمة على سطحه حتى يومنا هذا ، ويفصل ما بين كل قسم وآخر صف عريض وجدار خلفه يبلغ ارتفاعه متراً ونصف المتر ، وقد نحت في أعلاه أفريز جميل دقيق الصنعة والزخرفة وبذلك يتاح لجمهور المتفرجين أن يتنقلوا بين صفوف المقاعد دون أن يزعجوا الجالسين عليها ، كما أن أحكام صنعة الصفوف وتنظيمها ودقة أبعادها ، توفر للشهود جلسة مريحة .

يتم الصعود إلى درجات المقاسم الثلاثة بواسطة خمسة سلالم محفورة درجاتها في حجارة الصفوف نفسها ، فتقسم المدرج ، وهي تتصاعد من صحنه إلى أعلاه ، إلى زوايا تضيق في أسفله وتنفرج شيئاً فشيئاً كلما ارتفعت حتى تبلغ أعلى مستواه .

وفي هدي ما ظهر منه يقدر أنه كان يستوعب عدداً من المتفرجين يختلف ما بين (٨٠٠٠) ثمانية آلاف و (١٠٠٠٠) عشرة آلاف (١٨) .

قاعدة المدرج :

كان الرومان يقيمون مسارحهم على منحدرات من الأرض كسفوح التلال ، وذلك للاستفادة من ميلها الطبيعي وانحدارها ، أو يبنونها على أرض مستوية ومنبسطة حينما لا يتوفر الانحدار . وقد بني مسرح جبلية على رقعة من الأرض مستوية كمسرح بصري لعدم توافر التلال فيها ، لذلك كان لابد من إقامة بناء يركز عليه مدرجه الشاهق . أما هذا البناء (المرتكز) فهو مسرح شامخ عظيم الهيكل قوي القواعد والأصول . شيد من حجارة محلية كلسية ومن أعمدة من الرخام الرمادي والأحمر ، ومن الممر الممرق والشرب ببعض الزرقة نقلت إليه من مصر ومن مدينة صور ، ولا تزال معظم حجراته سليمة حتى الآن على الرغم من غير الدهر وكوارثه وزلازله ، ومن تراحم الفاتحين والغزاة وتدميرهم . ظهر له سبعة عشر باباً ضخماً ، حتى الآن ، يتجه معظمها نحو الجنوب والشرق ، وبعضها الآخر نحو الغرب ويتطاول كل منها بارتفاع شاهق ، وينفجر عن عرض يربو على مترين وينتهي أعلاه بعقد من العجالة مقوس ويحيط به الفريز بارز جميل (١٩) .

وان أنت ولجت أحد أبوابه طالك دهليز واسع يبلغ عرضه أربعة أمتار ، ويمتد عن يمينك منمطفاً نحو الشرق ، وعن شمالك منمطفاً نحو الغرب مؤلفاً نصف دائرة ، ويقوم على امتداد كل من هذين الجانبين غرف وأبهاء عديدة . وهو ساق الجدران غليظها ، ومسقف بحجارة مقوسة مديدة الطول قليلة العرض ، قد نضدت بأحكام واتقان مشكلة عقوداً متتالية تنتهي إلى طرف الدهليز . ويرتكز على هذا الدهليز وعقوده الدور العلوي أو الثالث من المدرج .

ويقابل تلك الأبواب مجموعة أخرى من الأبواب الداخلية ؛ فإذا مضيت ودخلت أحدها أفشى بك إلى ممر مسقف بقباب من المقود ثم إلى دهليز ثان مواز للدهليز الأول الذي وصفناه ، ولكنه أقصر امتداداً وأقل عرضاً وارتفاعاً ، وتظلله أيضاً عقود متتامة متصل بعضها ببعض ومندرجة في الميل والانحدار إلى أسفل مسيرة ميل وانحدار الدور الثاني من سفوف المدرج وهو يركز على هذا الدهليز وعقوده .

أما الدور الثالث وهو السفلي فيقوم بعضه على مستوى الأرض وبعضه الآخر دون مستواها لأن صحن المسرح نفسه قد جعل أيضاً دون مستواها . وأما دخول المتفرجين إلى المسرح وخروجهم منه ، فيتم عبر الدهاليز التي وصفناها والتي تؤدي إلى صحن المسرح ثم إلى أدوار المدرج نفسه ومما هو جدير بالذكر أن واجهة المدرج مقابلة لجهة الشمال ، وقد وجهت كذلك لدرء أشعة الشمس عن أعين النظارة أثناء النهار .

هذا ، وإنك لتجد في الجهة الشرقية من هذا المسرح بقايا أبنية ومرافق أخرى مختلفة وقناطر وعقوداً كثيرة ، ومجاري مياه جافة وغيرها . ولا شك أن مزيداً من الحفر والتنقيب والمتابعة في العمل سيجلو مخططه الأصيل ، وسيكشف عن عاديات كثيرة من المهد الروماني ، ويظهر ما خفي حتى الآن من آثار عربية إسلامية وصليبية .

□ قيمته التاريخية والفنية :

قال ارنست رينان : « انه أجمل الآثار الرومانية على الساحل الفينيقي » ذلك لأنه يتميز بالحدق والمهارة الفنية في هندسة بنائه ، وبحسن زخرفته وروعة تنظييم مدرجه ودهاليزه واروقته وعقوده ، وبجودة اختيار مواده وتوافقها ، وبسلامة اتجاهاته مما يجعل منه نموذجاً فذاً للمسرح السوري كما أنه من الناحية العلمية والعمرائية والمدنية يوحى بانطباعات قيمة عن حدق المهندسين السوريين وقدراتهم ومطاقاتهم الفائقة على الابتكار والابداع الفني منذ تلك المصور ، ويعطي فكرة واضحة عن مخطط مدينة جبلة آنذاك واتساعها وانتشار العمران فيها وعدد سكانها وأوضاعهم المادية والمعنوية والمدنية والاجتماعية .

□ رجاء وتمنيات :

هذا ولا يسعني قبل أن اختتم حديثي الموجز هذا ، الا أن أتوجه الى المسؤولين وقد عمت البلاد المشاريع العمرانية والمدنية العامة ، برجائي وتمنيتي بأن يولوا هذا المسرح من العناية والرعاية ما يستحق ، فيستأنفوا العمل والجهد للكشف عنه ، وأن يعدوه ، كما أعدوا مسرح بصرى ، وكما أعد الأردن الشقيق مسرح جرش ، اعداداً صالحاً لأن تقام فيه مهرجانات شعبية محلية ودولية ، فيضحي مرفقاً خيراً معطاء للبلاد وللمدينة جبلة نفسها التي كانت خلال عهد الاستعمار والانتداب العالكة مظلومة وممزولة عما سواها من المدن ، وجهها مشرقاً يستقبل الرواد والسائحين الذين سينسلون من كل حذب وصوب الى محافظة اللاذقية عما قريب بمناسبة اقامة الدورة الرياضية لدول البحر الابيض المتوسط في ربوعها سنة ١٩٨٧ م ، وللمشاركة فيها .

□ العواشي :

- ١ - سورة البقرة الآية : ١٩٠ .
- ٢ - سورة آل عمران : ١٦٩ - ١٧٠ .
- ٣ - سورة البقرة : ١٥٤ .
- ٤ - العوليات الأثرية السورية - المجلد الثاني - سنة ١٩٥٢ ص ١٤٩ - ١٥٨ - من مقال باللغة الفرنسية للعالم الأثري ادمون فريزول . والعوليات لعامي ١٩٥٨-١٩٥٩ .
- ٥ - المصدر نفسه .
- P. Jacquot - L'état des Alaoulites - P. 228 - Les Guides bleus, P. 262
- ٧ - فتوح البلدان : ١٨٢ - معجم البلدان : ٣ : ٥٣ - ابن الأثير : ٢ : ٤٩٢ .
- ٨ - بلدة أو بلدة : « من مدن ساحل بحر الشام قريبة من جبلة من فتوح حيازة بن الصامت ثم خربت وجلا أهلها ، وكانت حصناً للروم (معجم البلدان ١ : ٤٨٣ - وهي مدينة فينيقية قديمة كانت تدعى بالتوس) العوليات الأثرية : المجلدان الثامن والتاسع ص : ٢٣٠ - وقد وصفها وصفاً دقيقاً شيخ الربوة في كتابه : نغمة الدهر : ٢٠٩ - وهي اليوم قرية صغيرة تدعى (حرب المسك)
- ٩ - العوليات الأثرية السورية لعامي ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ص ١٠ - الفتح القسي في الفتح القدسي : ٢٣٣ .
- ١١ - الكامل في التاريخ : ٢ : ٤٩٢ .
- ١٢ - النوادر السلطانية : ٧٢ .
- ١٣ - نغمة الدهر : ٢٠٩ .
- ١٤ - العوليات الأثرية السورية لسنة ١٩٥٢ ص : ١٤٩ - ١٥٨ .
- ١٥ - المصدر نفسه .
- R. Dussaud - Topographie Historique de la Syrie antique et medievale, P. 136
- ١٧ - العوليات الأثرية السورية لعامي ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ص ٢١٥ - ٢١٦ - مقال للاستاذ سليم عبد الحق .
- ١٨ - العوليات الأثرية السورية لعامي ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ص : ٢١٥ - ٢١٦ - لعام ١٩٥٢ ص : ٥٤ - ٥٨ - من مقال باللغة الفرنسية للعالم ادمون فريزول .
- ١٩ - المصدر نفسه .

مصادر دراسة الطبيب العربي الكبير ابن الجزار

فريدجحا

مقدمة :

اقیم فی مدينة القيروان ، فی شهر افریل من عام ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ملتقى عالمي ، حول الطبيب العربي ابن الجزار ، بمناسبة مرور ما يقرب من الف عام هجري على وفاته (١) . وقد اسهمنا فی هذا الملتقى ببحتين : يتناول اولهما مصادر دراسته (البيبليوغرافيا) ، مهدين بذلك الطريق امام من يريد كتابة بحث او ابحاث عنه . والبحث الآخر حددنا فيه مكانته فی تاريخ الحضارة بصورة عامة ، وفي تاريخ الطب بصورة خاصة .

وقد اعتمدنا فی اعداد هذا البحث الاول على ما يتوفر فی مكتبتنا الخاصة من كتب تعالج تراثنا العربي ، وعلى مكتبة معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، ثم على القائمة الجيدة التي اعدھا كل من الدكتور العجيب الهيلة محمد فی مقدمة تحقيقه لكتاب (سياسة الصبيان وتديبرهم) (٢) ، والدكتور سلمان قطاية فی مقدمة تحقيقه لكتاب (فی المعدة وامراضها ومداواتها) (٣) ، وكلاهما لابن الجزار .

وهو ابو جعفر احمد بن ابراهيم بن ابي خالد ابن الجزار الذي ولد فی مدينة القيروان وعاش فیها حياته وتعلم على اساتذة كثر . تعاطى مهنة الطب ، وعاش فی القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي ، واختلف كثيرا فی سنة وفاته . وهو احد اعضاء مدرسة الطب القيروانية التي قامت بعد فترة قصيرة من انحسار تطور العلوم الطبية فی المشرق . ولقد كان طبيبا ممارسا ناجعا ومعالجا ، ومؤلفا فی المادة الطبية ، وتاركا مؤلفات كثيرة لعل من اهمها كتابه (سياسة الصبيان وتديبرهم) ، وهو كتاب ماتع يقدم معلومات تساعد على العناية بالاطفال من لحظة الحمل الى البلوغ ، وفيه ملاحظات صحية متعددة للامهمات والقابات . وهو الى هذا صاحب المؤلفات الهامة فی الطب الداخلي ، وطب العمية ،

تلك المؤلفات التي جعلته مشهورا في الأندلس، وفي غيرها من بلاد العروبة والاسلام ، مؤلفات
ترجمت الى اللاتينية والعبرية وحازت على الكثير من الاهتمام في الدوائر الطبية
الأوروبية (٤) .

أ - مؤلفات ابن الجزار

- ٢٣ - البلغة في حفظ الصحة .
- ٢٤ - رسالة في النوم واليقظة .
- ٢٥ - عجائب البلدان .
- ٢٦ - المطر .
- ٢٧ - الفرق بين العلل التي تشبه أسبابها
وتختلف أعراضها .
- ٢٨ - العدة لطول المدة .
- ٢٩ - الفصول في سائر العلوم .
- ٣٠ - كتاب السموم .
- ٣١ - مجربات الطب .
- ٣٢ - المختبرات .
- ٣٣ - مقالة في الجذام وأسبابه ترجمه
قسطنطين الافريقي تحت اسم
De elephantiasis وانتعله لنفسه .
- ٣٤ - مقالة في الحمامات .
- ٣٥ - المكلل في الأدب .
- ٣٦ - نصائح الأبرار .
- ٣٧ - النصيح .
- ٣٨ - كتاب في نمت الأسباب المولدة للوباء
في مصر ، وطريق الحيلة في دفاع ذلك ،
وعلاج ما يتخوف منه .

ب - مصادر حول ابن الجزار، والطب العربي
مما له علاقة به

- ٣٩ - ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في
طبقات الأطباء ، دار الحياة بيروت
١٩٦٥ ص ٤٨١ - ٤٨٢ .
- ٤٠ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، مطبعة
القاهرة ج ٨ ص ١٩٨ .

١ - المؤلفات الموجودة (٥) :

- ١ - الاعتماد في الأدوية المفردة (أو المعتمد
في الأدوية المفردة) .
- ٢ - زاد المسافر وقوت الحاضر .
- ٣ - طب الفقراء والمساكين .
- ٤ - الخواص .
- ٥ - سياسة الصبيان وتدريبهم (٦) .
- ٦ - طب المشائخ وحفظ صحتهم .
- ٧ - كتاب في الكلى والمثاني .
- ٨ - مداواة النسيان وطرق تقوية الذاكرة .
- ٩ - كتاب في المدة وأمراضها ومداواتها (٧) .
- ١٠ - كتاب في المخوليا .
- ١١ - التعريف بصحيح التاريخ .
- ١٢ - رسالة في الأدوية .
- ١٣ - رسالة الى بعض اخوانه في الاستهانة
بالموت .
- ١٤ - رسالة في التحذير من اخراج الدم من
غير حاجة الى اخراجه .
- ١٥ - رسالة في الزكام وأسبابه .
- ١٦ - رسالة في المقدمة وأوجاعها .
- ١٧ - رسالة في النفس وذكر اختلاف الأوائل
فيها .

٢ - المؤلفات المفقودة :

- ١٨ - الأحبار .
- ١٩ - أخبار الدولة = تاريخ الدولة .
- ٢٠ - أسباب الوفاة .
- ٢١ - أصول الطب .
- ٢٢ - البغية في الأدوية المركبة .

٤٩ - ابن ميلاد (الحكيم أحمد) بالفرنسية
Ben Milad (Ahmed) L'Ecole médicale du
Kaïrowan au X^e siècle. Paris 1933.

٥٠ - ابن يحيى (الدكتور أبو بكر)

Constantin L'Africain et L'Ecole de Salerne,
Les Cahiers de Tunisie.

السنة الثالثة العدد التاسع (١٩٥٥)

ص ٤٥ - ٦٠ .

٥١ - ادريس (ر)

Idris (R) La Barbarie Orientale sous les
Zirides, Paris 1962, 2 Tomes.

٥٢ - ابن رضوان (علي) كتاب في دفع

مضار الأبدان عن أرض مصر، مخطوط
بدار الكتب في القاهرة رقم ١٠١ ط .

٥٣ - ابن شاذان ، عيون التواريخ ، ج ٢

ص ١٢٤ - ١٢٦ .

٥٤ - ابن شاذان (الكتبي) صلاح الدين بن

محمد (الكتبي الداراني) فوات الوفيات

ببلاط ١٢٨٣ هـ - ١٢٩٢ هـ .

٥٥ - ابن عذارى المراكشي (البيان المغرب

في أخبار الأندلس والمغرب) تحقيق

ومراجعة ج . س . كولا ، وليفي

بوفنسال ، دار الثقافة ، بيروت ج ١

ص ٢٣٧ .

٥٦ - أمين (أحمد) ، ظهر الاسلام ، ج ١

ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

٥٧ - أولمان (مانفريد)

Ulman (Manfrid),
Der Medizin In Islam, Leiden, Brill 1970
P. 174.

وباللغة العربية : الطب الاسلامي ،

ترجمة الدكتور يوسف الكيلاني مطابع

الهدف - الكويت ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

ص ٤٧ .

٤١ - ابن البيطار ، الجامع لمفردات الأدوية

والأغذية ، القاهرة ١٢٩١ هـ ج ٢

ص ١٦٧ .

٤٢ - ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء

الزمان ، المطبعة اليمنية بمصر ،

القاهرة ١٣١٠ هـ - ج ١ ص ٥١٤

- ٥١٥ .

٤٣ - ابن المصمك (عبدالحى) ، شذرات

الذهب في أخبار من ذهب ، مكتبة

القدس ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ج ٣

ص ١٠٤ .

٤٤ - اسكندر (د . زكي) ثبت المخطوطات

العربية في الطب والعلوم ، باللغة

الانكليزية

Iskandar (D 1. A. Z.) Catalogue of Arabic
manuscripts on medicine and science (The
Wellcome Institute of the History of medi-
cine) London 1967 P.D. 116-117.

٤٥ - ابن الجزار ، كتاب سياسة الصبيان

وتدبيرهم ، تحقيق وتقديم الحبيب

الهيلة محمد ، الدار التونسية للنشر

١٩٦٨ .

٤٦ - ابن الجزار ، كتاب في المدة وأمراضها

ومداواتها ، تحقيق سلمان قطاية دار

الرشيد للنشر ، بغداد ١٩٨٠ .

٤٧ - ابن جلجل (أبوداود سليمان بن حسان

الأندلسي) ، طبقات الأطباء والحكام،

تحقيق فؤاد سميد ، مطبعة المهد

العلمي الفرنسي للأثار الشرقية ،

القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٨٨ .

٤٨ - ابن ميلاد (الحكيم أحمد) ، الطب

العربي التونسي في عشرة قرون ،

مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل ،

تونس ١٩٨٠ .

٦٧ - حاجي خليفة ، مصطفى عبدالله الشهير

بحاجي خليفة ، كشف الظنون عن
أساسي الكتب والفنون ، مطبعة
المعارف ، استامبول ١٩٤٢ . ص ٢٧
١٢٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٤٢٠ ، ٨٤١ ،
٨٥٧ ، ٨٦٤ ، ٨٧٠ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ،
٩٤٦ ، ١٠٩٥ ، ١١٢٦ ، ١١٣٧ ،
١٢٥٦ ، ١٥٩٢ ، ١٩٥٥ .

٦٨ - حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الدولة
الفاطمية ، مكتبة النهضة المصرية ،
القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٩٢ .

٦٩ - حسين (الدكتور محمد كامل) ، مقالة
الطب والأقرباذين في كتاب أثر العرب
والاسلام في النهضة الأوروبية ، الهيئة
المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة
١٩٧٠ ، ص ٢٦٣ .

٧٠ - حمارة (د. سامي خلف) ، مقالة عن
الطب العربي ، في كتاب عبقرية
الحضارة العربية ، مصدر النهضة ،
باللغة الانكليزية ، نيويورك ١٩٧٥ .

٧١ - حمارة (د. سامي خلف) ، فهرس
مخطوطات الظاهرية (الطب والصيدلة)
مجمع اللغة العربية بدمشق ، ص ٤٤٤

٧٢ - خباله (الدكتور أسعد) ، الطب
العربي ، المطبعة الاميركانية ، بيروت
١٩٤٦ .

٧٣ - دائرة المعارف باشراف فؤاد أفرام
البستاني ، المجلد الثاني ، بيروت
١٩٥٨ ص ٤٠٨ .

٧٤ - دائرة معارف الاسلام
ENCY. De L'Islam
النسخة الفرنسية من الطبعة القديمة
في أربعة مجلدات صدرت في العشرينات

٥٨ - بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي

Brocklman, geschichte Der Arabischen
Litteratur T.I., P. 274-275, P. 424.

٥٩ - بوردر (اسماعيل)

Bourder Ba (Ismail)
Contribution à L'Etude de la médecine
arabe en Tunisie aux X^e siècle, Alger 1952.

٦٠ - براون (ادوارد) الطب العربي ،
بالانكليزية عام ١٩٢٢ .

The Arab Medicine

ترجم الى العربية ضمن سلسلة الألف
كتاب ، أحمد شوقي حسن القاهرة
١٩٦٦ .

٦١ - البغدادي (اسماعيل باشا) ، ايضاح
المكتون في الذيل على كشف الظنون
ج ١ ص ٦٠٧ ، وج ٢ ص ٩٧ ، ٤٣١

٦٢ - البغدادي (اسماعيل باشا بن محمد
أمين بن مير سليم) ، هدية العارفين
الى أسماء المؤلفين وآثار المحققين ،
مطبعة المعارف استمبول ١٩٥١ .

٦٣ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ٤ ،
ص ١٨ .

٦٤ - جحا (فريد) ، كتب أنصفت حضارتنا ،
اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ١٩٧٨

٦٥ - جحا (فريد) ، تراث العرب القديم
في ميدان علم النبات ، مخطوطة منسوخة
على الآلة الكاتبة ، فصل علم النبات
والطب ، حلب ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

٦٦ - جماعة من العرب والمستعربين ،
عبقرية الحضارة العربية ، مصدر
النهضة ، الأصل باللغة الانكليزية ،
ترجمة وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨١

المربي بجامعة حلب ، مطبعة الجامعة
١٩٧٨ .

٨٢ - الرفاعي (أنور) تاريخ العلوم في
الاسلام ، دار الفكر ، دمشق ١٣٩٣ ،
١٩٧٣ .

٨٣ - ريسلر (جاك) ، الحضارة العربية
بالفرنسية باريس ١٩٦٢ .
Risler (J) La Civilisation arabe, Payot,
Paris 1962.

٨٤ - الزركلي (خير الدين) ، الأعلام ،
بيروت ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م ج ١
ص ٨٢ - ٨٣ .

٨٥ - سركيس (يوسف الياس) ، معجم
المطبوعات العربية والعربية ، معجم
سركيس القاهرة ١٣٤٦ ، ١٩٢٨ .

٨٦ - سارتون (ج) مقدمة لتاريخ العلم
باللغة الانكليزية .

Sarton (G.) Introduction to the History of
science Hutington New York 1975, P. 68.

٨٧ - سيزكن (تاريخ التراث العربي)
بالألمانية المجلد الرابع ص ٣٠٤ و ٣٠٥
٣٠٦ .

Sezquin (Fuat) Geschichte des Arabischen
Schrifums, Brill Leiden T. IV.

٨٨ - السيوطي (جلال الدين) بنية الوعاة
في طبقات اللغويين والنحاة ، القاهرة
مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ ص ١١٧ و
٤٦١ .

٨٩ - الشطي (أحمد شوكت) العرب والطب ،
وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٠ ، ص
١٢٠ .

٩٠ - الشطي (أحمد شوكت) الوجيز في
الاسلام والطب ، مطبعة جامعة دمشق ،
دمشق ١٣٧٩ - ١٩٦٠ ، ج ١ ص ٢٩٢

والثلاثينات من هذا القرن وترجم
قسماً منها في ثلاثة عشر جزءاً خورشيد
ورفاقه ، القاهرة ١٣٥٢ هـ ، ١٩٣٢ م

٧٥ - دائرة معارف الاسلام
ENCY. De L'Islam

النسخة الفرنسية من الطبعة الجديدة،
بدماء من عام ١٩٥٧ ، وقد صدر منها
حتى الآن أربعة مجلدات ووصلت الى
حرف (K)

٧٦ - دارامبير (شارل)

Daremberg (Charles), recherches sur un
ouvrage qui a un titre (Zâd-Al-Muḥafir) en
arabe, in Archives des missions scientifique
et littéraires.

٧٧ - دائرة معارف الاسلام ، الطبعة الثانية
باللغة الفرنسية ، مادة

Constantin l'Africain

ج ٢ ص ٦٠ - ٦١ .

٧٨ - دوجا (غوستاف)

Dugat (Gustave),
Etude sur le traité d'Abu Dja'far Ahmed.
art. in Journal Asiatique 1853 T.I., P. 289.

٧٩ - ديورانت (ويل) ، قصة الحضارة ،
الأصل باللغة الانكليزية والنص العربي
ترجمة محمد بدران ، الجزء الثالث
عشر ، القاهرة ١٩٥٧ .

٨٠ - الذهبي (شمس الدين) سير اعلام
النبل ، تحقيق صلاح الدين المنجد ،
سلسلة ذخائر العرب عدد ١٩ ، القاهرة
١٩٥٦ مجلدان ، ودار الرسالة بيروت
١٩٨١ .

٨١ - الرازي (أبو بكر) ، ما الفارق ، أو
كلام في الفروق بين الأمراض ، تحقيق
د. سلمان قنطرة ، معهد التراث العلمي

١٠١- عيسى بك (الدكتور أحمد) ، تاريخ
النبات عند العرب ، مطبعة الاعتماد
القاهرة ١٣٦٣ - ١٩٤٤ ص ٧٨ .

١٠٢- عيسى بك (الدكتور أحمد) ، تاريخ
البيمارستانات في الاسلام ، المطبعة
الهاشمية ، دمشق ١٣٩٣ ، ص ١٧٨ .

١٠٣- غابرييلي (ج)

Cabirielli (G), Zad al-musafir
D'Ibn Al-Gazzar, un manuscru to greco
Corsiniano. art; in re. licenci 1905.

١٠٣- فروخ (د . عمر) تاريخ العلوم عند
العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت
١٩٨٠ ص ٢٨٢ .

١٠٤- فروخ (د . عمر) تاريخ الفكر
العربي ، الى أيام ابن خلدون ، بيروت
١٩٦٦ ، ص ٥٨٨ .

١٠٥- قاسم محمد (الدكتور محمود الحاج) ،
الموجز لما أضافه العرب في الطب والعلوم
المتعلقة به ، مطبعة الارشاد ، بغداد
١٩٤٧ ص ١٥ - ٥٢ .

١٠٦- قطاية (د . سلمان) ، مقدمة تحقيق
كتاب ابن الجزار (في المدة وأمراضها
ومداوئها) دار الرشيد ، بغداد ١٩٨٠

١٠٧- قطاية (د . سلمان) فريدرون ر -
هادود ، تقرير الرازي حول الزكام
المزمن عند تفتح الورد ، مجلة تاريخ
العلوم العربية الصادرة عن معهد
التراث العلمي العربي ، المجلد ١ ،
عدد أيار ١٩٧٧ ص ٥٧ - ٦٣ .

١٠٨- كحالة (عمر رضا) ، معجم المؤلفين ،
الجزء الأول ص ١٣٧ ، مطبعة الترقى
دمشق ١٩٧٦ - ١٩٥٧ .

٩١- صاعد الاندلسي ، طبقات الأمم ،
مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩١٢
ص ٦١ ، ٦٢ .

٩٢- الصفدي (صلاح الدين خليل بن
إيبك) الوافي بالوفيات ، اسطنبول
١٩٤٩ ج ٥ ص ١١٠ ، وفيسبادن -
بيروت ١٩٢٠ ج ٦ ص ٢٠٨ - ٢٠٩ .

٩٣- طوقان (قدرى حافظ) العلوم عند
العرب ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ .

٩٤- عبدالوهاب (حسن حسني) ، مجلة
الندوة التونسية عدد شباط ١٩٥٣ .

٩٥- عبدالوهاب (حسن حسني) ، مجلة
المخطوطات العربية ١٩٥٥ ص ٧٦ .

٩٦- عبدالوهاب (حسن حسني) ، مقال في
مجلة الفكر التونسية تموز ١٩٥٨ .

٩٧- عبدالوهاب (حسن حسني) ، ورقات
عن الحضارة العربية بأفريقية التونسية
مكتبة المنار ، تونس ١٩٧٢ ، ج ١
ص ٢٣٢ - ٢٤٤ .

٩٨- عبقرية الحضارة العربية ، مصدر
النهضة باللغة الانكليزية

Genius of Arab civilization, Source of
Renaissance, New York University Press
1975, P. 149.

٩٩- الدكتور سليم عمار

Amar (Dr. Salim) En Souvenir de La
Medecine Arabe.

١٠٠- العمري (ابن فضل الله) ، مسالك
الأبصار ، مخطوط باسطنبول ج ٥
ص ٩ ، ١٢ .

١١٨- مظهر (جلال) ، اثر العرب في الحضارة
الأوربية ، دار الرائد ، بيروت ١٩٦٧
فصل الطب ٢٧٥ وما بعد .

١١٩- مظهر (جلال) ، مآثر العرب على
الحضارة الغربية ، مؤسسة طباعة
الألوان المتحدة ، القاهرة ، ص ٣٨ ،
١٣٥ ، ١٨٥ .

١٢٠- المقرئزي (تقي الدين أبوالمباس ،
أحمد بن علي) المواعظ والاعتبار
بذكر الخطط والآثار ، دار صادر
بيروت ، طبعة جديدة بالأوفست ،
١٣٢ - ١٣٣ .

١٢١- منتصر (عبدالحليم) ، تاريخ العلم،
دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣ ص ١٣٥

١٢٢- ميللي (الدو) ، العلم عند العرب
وأثره في تطور العلم العالمي ، ترجمة
عبدالحليم النجار ، ومحمد يوسف
موسى ، دار القلم ، القاهرة ، ١٣٨١ ،
١٩٦٢ .

أصل الكتاب السابق باللغة الفرنسية
كما يلي :

Mieli (ALDO) La Science Arabe et son
rôle dans l'évolution scientifique mondiale,
Brill-Leiden 1939, P. 120-123.

١٢٣- الموسوعة العربية الميسرة ، دار القلم
القاهرة ١٩٦٠ مادة ابن الجزار .

١٢٤- نشرة أخبار التراث العربي، يصدرها
معهد المخطوطات العربية ، شوال -
ذو القعدة ، ١٤٠٣ هـ ، تموز - آب
١٩٨٣ .

١٠٩- قطاية (د. سلمان) مخطوطات الطب
والصيدلة في المكتبات العامة بحلب
المطبعة الحديثة ، حلب ١٩٧٦ ، ص
٣٢١ .

١١٠- الكسم ، فهرس مخطوطات الظاهرية،
ص ٢٧١ .

١١١- لوسيان (لوكليز) تاريخ الطب العربي
Leclerc (Lucien)
Histoire de la médecine Arabe, Ernest
Brous, Editeur 1876, Réédité Rabat 1980,
V.I. P. 413-414-415-416 Reprinted in New
York 1960.

١١٢- مايرهوف ، مقالة عن الطب العربي ،
في كتاب تراث الاسلام ، بإشراف أرنولد
Leagacy of Islam الأصل باللغة
الانكليزية ، والترجمة العربية صادرة
عن دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ ، قام
بالترجمة جرجس فتح الله .

١١٣- المؤسسة العامة المصرية للأدوية ، من
تاريخ الطب عند العرب ، القاهرة بدون
تاريخ ، ص ٥٣ .

١١٤- مجلة الفجر التونسية ، مقال عن ابن
الجزار ، المجلد الأول ص ١١٧-١٢٠

١١٥- مجموعة من المؤلفين المصريين ، أثر
العرب والاسلام في النهضة الأوربية
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
القاهرة ١٩٧٠ .

١١٦- محمد (د. الحبيب الهيلة) ، مقدمة
تحقيقه كتاب ابن الجزار (سياسة
الصبيان وتدريبهم) ، الدار التونسية
للنشر ، تونس ١٩٦٨ .

١١٧- مرجبا (محمد بن عبد الرحمن) ،
المرجع في تاريخ العلوم عند العرب
منشورات دار الفحاء ، بيروت ١٩٨٠

١٢٨- واط (مونتفري) أثر الحضارة العربية
الاسلامية على أوروبا . الأصل بالروسية
ترجمة جابر أبي جابر ، منشورات
وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق
١٩٨١ .

١٢٩- وستنفلد ، ترجمته لابن الجزار في
كتابه ، تاريخ الطب العربي ١٨٤٠
١٣٠- ياقوت الحموي (الشيخ الامام شهاب
الدين أبو عبدالله بن عبدالله الحموي
الرومي البغدادي) ، ارشاد الأريب إلى
معرفة الأديب ، المشهور باسم معجم
الأدباء ، مطبعة المأمون القاهرة ١٣٥٥
- ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ج ٢ ص
١٣٦ - ١٣٧ .

* * *

جلب الشهباء في ٤ ذي القعدة ١٤٠٣ هـ
و ١٢ آب ١٩٨٣ م

١٢٥- هرانت (هارفي) وفيدال (ايغون)
Harrant (Hervé) et Vidal (Yvonne), In-
fluences de la médecine arabe sur l'école
de Montpellier; art; in Cahiers de Tunisie
NO special 1955.

١٢٦- هونكه (زيغريد) ، شمس العرب
تسطع على الغرب ، الأصل بالألمانية
والترجمة إلى العربية نقلها فاروق
بيضون وكمال دسوقي ، منشورات
المكتب التجاري ، بيروت ١٩٦٤ ،
الكتاب الرابع ، الأيدي الشافية ٢١٣
وما بعد .

١٢٧- مايرهوف (ماكس) مقالته عن الطب
في تراث الاسلام بأشراف أنولد ،
الأصل باللغة الانكليزية ، ترجمه وعلق
حواشيه جرجس فتح الله - دار الطليعة -
بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٧٨ ص ٤٦٧

مركز تحقيقات * * * مد

□ هوامش وتعليقات :

- ١ - اختلف في سنة وفاته ، فهي لدى ابن عذاري ٣٦٩ هـ ، وعند ياقوت الحموي ٣٣٨ هـ ، وهي في كشف الظنون
لعاجي خليفة ٤٠٠ هـ ، وكذلك لدى سارتون ولوكليروهي ٣٩٥ لدى بروكلمان ، و ٣٦٩ لدى سيزمك و ٣٦٩ لدى
حسن حسني عبدالوهاب .
- ٢ - ص ٣٦ وما بعد .
- ٣ - ص ٣١ وما بعد .
- ٤ - سامي خلف حمادة ، في مقالته عن الطب العربي في كتاب (عبقرية الحضارة العربية - مصدر النهضة) وهو
بالانكليزية

Genius of Arab Civilization.

Source of Renaissance, New York 1975

- ٥ - اكمل قائمة بمؤلفاته الموجودة والمفقودة لدى الدكتور العبيد الهيلة محمد في مقدمة كتاب (سياسة الصهبان
وتدبيرهم) ص ٣٦ وما بعد . أما أماكن تواجد مخطوطاتها في مكتبات العالم فلا ترقى ضرورة لابتائها هنا ، ومن
أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى ما سجله كل من الدكتورين الهيلة ولفاية في مقدمة كتابيهما اللذين نشرهما
لابن الجزار .
- ٦ - حققه ونشره الدكتور العبيد الهيلة محمد ، الداو التونسية للنشر ، تونس ١٩٦٨ .
- ٧ - حققه ونشره الدكتور سلمان قطاية ، دار الرشيد ، بغداد ١٩٨٠ .

العرب في الاتحاد السوفيتي

أول من بدأ بدراسة اللهجات العربية في آسيا الوسطى ، في الثلاثينات من هذا القرن، كان الأكاديمي البروفسور (ج ف تسيريتيلي) والبروفسور (ي فيننيكوف) .

نشر هذان العالمان نصوصاً كثيرة من لهجات عرب بخارى تعتبر ذات أهمية كبيرة ومرجماً مفيداً لدراسة اللغات السامية (١ ، ٩) ونشراً مقاطع من اللهجة القاشقادرية كانت قصيرة وقليلة (٢ ، ١٠) . ولم يجري سوى بحوث موجزة عنها ، لأنهما صبّا كل اهتمامهما على اللهجة البخارية .

وبما أن المقاطع القليلة القصيرة من اللهجة القاشقادرية التي نشرها لم تكن وافية للايضاح ، لذا سجلتها بنفسى محلياً في منطقة قاشقادرية في عام ١٩٨١ و ١٩٨٣ واعتمدتها في مقالي هذا .

في جمهورية أوزباكستان السوفياتية ، قرستان هما : جوكاري وعربخانة قرستان من بخارى يتكلم سكانهما العرب وعددهم ثلاثة آلاف نسمة تقريباً لغة عربية تختلف لهجتها عن اللهجات العربية الأخرى سميت بلهجة بخارى (١ ، ص ٣) . وقرستان في قاشقادرية هما جييناو وقاماشي يتكلم سكانهما العرب وعددهم ألف وخمسمئة نسمة تقريباً لغة عربية تختلف لهجتها أيضاً عن سابقتها سميت باللهجة القاشقادرية .

والآن ، تجري في أكاديمية العلوم في جورجيا السوفياتية وفي معهد الاستشراق دراسة اللهجات العربية في آسيا الوسطى . فيكمل الدكتور بروفسور فلاديمير أخفليديانسي دراسة قواعد اللهجة البخارية بينما أتابع أنا دراسة قواعد اللهجة القاشقادرية .

ان ما يلفت النظر في اللهجتين البغارية والقاشقادرية أنهما لم تتطورا الا في حيث
ضيق ، بسبب عزلة أهلها لغوياً . وهذا ما يدعو بالعاج الى ضرورة دراستهما بدقة .
واستجابة الى هذه الضرورة بدأت بدراسة تاريخ العرب في آسيا الوسطى . لأن الدراسة
التاريخية تساعد على الوصول الى دراسة اللغة ، وبالأقابل ، تساعد اللغة على تيسير
دراسة بعض اللوحات التاريخية . ومما حاولتي الدراسة هذه سوى بداية أمل أن تستمر
لنعمتي أكلها فيما بعد .

□ لمحة عن تاريخ ولغة العرب المقيمين في آسيا الوسطى

١ ، ١ يعود تاريخ الهجرات العربية في آسيا الوسطى الى عدة قرون ماضية . (١٦ ،
١٧ ، ١٥ ، ١١ ، ١٣ ، ٧ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٨) ، ولهذه الهجرات علاقة وثيقة بالفتوحات
الاسلامية ، وتبدأ فيما بين القرنين السابع والثامن للهجرة ، حسب ما تؤكده المصادر
التاريخية (٦ ص ١٢) .

ولقد اقتصر وجود العرب في تلك الفترة على المصدن الكبرى ثم بدؤوا بالتوسع
والانتشار .

وتدل المعلومات التي أوردها جغرافي القرن التاسع (اليعقوبي) ، على أن العرب
كانوا يعيشون بأعداد كبيرة في بلاد ما بين النهرين التي كانت تابعة لخراسان .
ويتمركزون في مدينتها الكبرى (٨ ص ١٢٤) ويبدو لنا ان وجودهم في المدين قد شمل
الضواحي أيضاً . ولقد راودتنا هذه الفكرة بعد ما علمناه من اتساع رقعة الهجرات . ولما
كان العرب سكان المدين على علاقة مباشرة بسكان البلاد الأصليين ، لذا زالت معالم لغتهم
الأصلية مع الزمن ، وانصهرت في بوتقة اللغة المحلية . يقول الجاحظ : لقد امتزج العرب
في القرن التاسع بالسكان الأصليين للبلاد التي استوطنتوها وزالت الفوارق بينهم . ومن
المحتمل أن يكون قاطنوا الضواحي والبرادي قد حافظوا على لغتهم وطباغهم وتقاليدهم .

١ ، ٢ كذلك كانت الهجرات الى شمال نهر عمودارية ، اذ استقر المهاجرون في مدينتي
مرو وبلها ، بينما انتشر البدو في ضواحيها . وفي القرن الثاني عشر وجدت قرية في ضواحي
شهرستان يقطعها العرب . (٨ ص ١٢٥) . من المعلومات التي استقيناها من جغرافي القرن
العاشر مؤلف كتاب حدود العالم تبين أن عدد العرب الرحل المتجولين حول كوزغانان قد
بلغ عشرين ألفاً . وتوجد معلومات تشير الى وجود العرب في جنوب كوزغانان في أفغانستان
منذ زمن قديم .

وفي بداية القرن السادس عشر كانوا موجودين في مدينة كابل وضواحيها ، بأعداد
ذات أهمية . تؤكد المصادر التاريخية أن الأماكن التي يسكنها العرب في آسيا الوسطى
الآن كانت مشغولة بسكان عرب منذ منتصف القرن السادس عشر (٨ ص ١١٧) . أما
المعلومات عن حياة العرب في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقليلة جداً . في بداية
القرن التاسع عشر شكل عرب محيط بخاري وأقجة ، ادارة محلية تزعمها الأمير هازور .
يقول ميendorf (MEYENDORF) أن العرب كانوا في العشرينات من القرن التاسع عشر

يمشون في ضواحي مدينتي قارشي وتيرميز (١٦ ص ١٩٧) . كذلك يعطي المطلعون والباحثون معلومات عن وجود العرب في آسيا الوسطى في القرن التاسع ، نذكر منهم :
 خانيكوف (KHANIKOF) (١٤ ص ٥٦) وفامبيري (VAMBERY) (١٧ ص ٢٧٠) .
 كريبيتكين (GREBETKIN) (١٨ ص ١١٣) بوريكينا واسماعيلوفا (BURIKINA & ISMAILOVA) (٧ ص ٢٢٧ - ٥٤٠) وغيرهم ، ويلاحظ كل هؤلاء وجود بقايا هذه الهجرات الواسعة في آسيا الوسطى .

٢ ، ١ علمنا أن هجرات عربية واسعة قامت الى آسيا الوسطى ، وبقي علينا أن نعلم الى أية موجة هجرية ينتمي القاطنون الآن في ضواحي قارشي في منطقة قاشقادرية . هناك تاريخ غير مكتمل في بحث هذه المسألة . اذ يقول ميندوروف عام ١٨٢٠ دون تقديم وثائق ثابتة ، أن جدود عرب ضواحي بخارى الحاليين قد جاؤوا الى هذه البقاع في القرن الأول الهجري . وكتب هو نفسه ، احتمالا ، أن جدود عرب قاشقادرية قد وفدوا الى آسيا الوسطى للتبشير بدين محمد .

وحذا فامبيري حذو ميندوروف وذكر دون دليل أن جدود عرب بخارى هم من مهاجري القرن الأول الهجري . ومن معلومات كريبيتكين رواية ساقها عرب بخارى تقول أنهم من العرب الذين أسرهم تيمورلنك ووطنهم في هذه الديار . وفي رواية أخرى لبعض هؤلاء ، أن جدودهم جاؤوا الى هذه البلاد في القرن السابع الميلادي (١٢ ص ١١٤) ، ولم يذكر كريبيتكين شيئا عن أصل هذه الفئة وتاريخ هجرتهم ، ولم يزد على قوله غير أنهم أصحاب خيول مطهمة ومواش سميئة (١٢ ص ١١٥)

ولا تختلف معلومات اندرييف وبوريكينا واسماعيلوفا في شيء عن معلومات كريبيتكين الا بالنذر اليسير .

٢ ، ٢ في تشرين الثاني من عام ١٩٨٠ اقامت بزيارة استطلاعية علمية الى آسيا الوسطى للتعرف الى أصل ولغة العرب الموجودين في هذه البلاد . وسجلت في قرية جييناو القاشقادرية رواية تتعلق بجدود العرب هناك . تقول الرواية : أن جدود سكان جييناو قد وفدوا الى هذه البلاد في بداية الفتوحات الاسلامية في القرن السابع أو الثامن الميلادي . تتألف قرية جييناو من ستة أحياء هي : حروق ، بافورا ، عافونا ، عندخوى ، جوقورقول وكاتاباي . ثلاثة من هذه الأحياء وهي : حروق ، بافورا وعافونا يتكلم سكانها اللغة العربية بلهجة خاصة بالقاشقادرية (٢) . وتوجد بالقرب منها قرية كاماشي يتكلم سكانها العربية بنفس اللهجة . وتختلف اللهجة البخارية كثيرا عن اللهجة القاشقادرية حتى لا يكاد سكانها يتفاهمون بهما . أما تسمية اللهجتين بهذا الاسم فقد جاءت على لسان المستشرق الأكاديمي البروفسور جورج تسيريتيلي الذي كان السابق الى دراستهما في الثلاثينات من هذا القرن (٢ و ٣) .

هذه الرواية في رأينا هامة جداً ، ولكنها ليست كافية ، ولا بد لنا من القيام بدراسة أوفى عليها . فمن الجدير بالذكر أن بعض سكان بخارى يدعون أنهم من الوافدين في القرن السابع . ولتحديد الزمن الذي استوطن فيه العرب هذه البلاد قمت بدراسة بعض المصادر التاريخية المتعلقة بالهجرات العربية الى آسيا الوسطى . وفي خلال دراستي توصلت الى معلومة أخذتها من كتاب الاصطخري . يكتب هذا المؤرخ أن قرية في مقاطعة قاشقادرية كانت في أوائل القرون الهجرية تدعى قریش . واستنتجت من اسم القرية امكان وجود عرب فيها .

بعد تبلور المعلومة في فكري ، سافرت الى قاشقادرية مرة أخرى في العام التالي وقصدت قرية جيئناو . بعد التحدث الى أهلها افادني معظمهم أنهم من أصل قرشي . فسجلت احاديثهم ورواياتهم عن الموضوع . وتبين لي بوضوح وجود علاقة بين التسمية التاريخية للاصطخري وبين الناس الموجودين هنا ورواياتهم . وحصلت عندي قناعة أساسية علمية عن وجود أو وصول جنود العرب الى قاشقادرية في أوائل القرون الهجرية . وبعد محاولتي في دراسة الموضوع تاريخياً بدأت بدراسته لغوياً .

٢ ، ١ اول ما بدأت ، بدأت بمقارنة بين لهجتي اللغة في منطقة بخارى ومنطقة قاشقادرية فيما يتعلق بالفعل المضارع وعلاماته . فوجدت اختلافاً كبيراً في العلامة . فعين يستعمل عرب قاشقادرية علامات اللغة الفصحى يزيد عرب بخارى الى أولها حرف (م) أو (م ي) على غرار حرف (ب) المزد في اللهجة السورية وربما حروف شبيهة في بعض لهجات البلاد العربية المختلفة . وفيما يلي أمثلة عن اللهجة البخارية : كثير دولة يروحون ميوغدون Kasiza dawla irūhun miohdūna migdūn أي (يأخذون مالا كثيراً لأنفسهم ويفدون) .

حد صغير ضابط أبيض ميوركب وميوغدو .

Had Zagiru dabitun ābiad merkebu, miogdi

أي (واحد صغير يركب على حصان أبيض ويفدو) .

ميعرفون كي ايد حد فاض شغل زين ميجي ميوخدون ايل بوشو ميصونو .

Mirifūn-ki min id hād suglzin miji miohdūn il pūsā misunu

أي (يعرفون من يد من يفيض الشغل الجيد فيجيئون يأخذونه ويذهبون الى الباشا يصونه) .

أما اللهجة القاشقادرية فلا يوجد فيها حرف (م) أو (م ي) المزد كما ذكرنا . مثلاً : هذا يكتب . زيكلون يشربون . أي (هم يشربون) مستعملين كلمة زيكلون بدلاً من هم .
اللي رزعوئي بروحي يشبهون . ilia rizōne iruhi isba'ūn

أي (أولادي يشبهونني) . مراتنا خبز تطبخ لحم تطبخ . Mōratna hbz tatbūh

lahm tatbūh وهو مفهوم يعني أن (امرأتنا تطبخ خبزاً ولحماً) .

ونلاحظ أيضاً أن الـ التمرير موجودة في اللهجة القاشقادية وغير موجودة في اللهجة البخارية (١٢ ص ١٠٣) . إضافة الى أن تركيب الجملة في اللهجة القاشقادية أقرب الى الفصحى من اللهجة البخارية . ويدعونا قرب اللهجة القاشقادية من الفصحى الى التخمين ببقاء أهلها في عزلة لغوية .

تؤيد هذه الأمثلة والدراسة اللغوية مذكرته أنفاً عن وصول جدود هؤلاء العرب الى هذه البلاد في فترة القرون الأولى للهجرة .

ومن المحتمل جداً ، استناداً الى الدراسات العلمية أن يكون دخول الحرف المزيدي ، مي ، ب ، بي ، على الفعل المضارع في اللهجات العربية قد حدث بعد القرن الرابع عشر . إذ لم تشاهد في الكتب الأدبية والنصوص المكتوبة الا بعد هذا التاريخ (٣ ص ٤٦١) .

قد يتبادر الى الذهن أن الحرف المزيدي ، مي ، في لهجة العرب البخاريين قد دخل اليها عن طريق اللغة الفارسية ، التي يحمل فيها هذا الحرف مهمة توقيتية ، ولكن انتشار هذا المزيدي في اللهجات العربية المختلفة ينفي هذه الفكرة .

مما تقدم ، نميل الى الاعتقاد بأن أجداد عرب بخارى قد جاؤوا اليها في غضون القرن الرابع عشر أي في الفترة التي كان فيها تيمورلنك حاكماً فيها وبذلك تكون رواية البخاريين صحيحة .

واعتقد أخيراً أن نتيجة محاولتي في الدراسة التاريخية واللغوية المطروحة ستسهل على الدارسين مهمة دراسة تاريخ ولغة وطراز حياة هؤلاء الناس في المستقبل . ولا شك في أن دراسة لهجة عرب آسيا الوسطى هامة جداً ، لأنهم عاشوا وما زالوا يعيشون في عزلة لغوية .

غورام تشيكوفاني
الباحث العلمي الجورجي
المستشرق

دمشق في ٢٥ آب ١٨٩٤

★ ★ ★

□ المصادر :

- ١ - تسيريتيلي ج. ف. اللهجات العربية في آسيا الوسطى (مجلد ١ تبيليسي ١٩٥٦) باللغة الروسية .
- ٢ - تسيريتيلي ج. ف. دراسات حول لغة عرب آسيا الوسطى . أمثال من اللهجة العربية القاشقادية . (مجلة دراسات معهد الاستشراق لأكاديمية العلوم في جورجيا السوفياتية ، فرع اللغات الشرقية . تبيليسي ١٩٥٤)
باللغة الروسية .
- ٣ - تسيريتيلي ج. ف. حول الاستعمالات الأساسية للفعل المضارع في لهجة بغاري العربية . (مجلة دراسات جامعة تبيليسي ١٩٤٧) باللغة الجورجية .
- ٤ - بارتولد ف. العالم الاسلامي (بتروغراد ١٩٢٢) . باللغة الروسية .
- ٥ - بارتولد ف. حول تاريخ الري في تركستان (سان بتربورغ ١٩١٤) . باللغة الروسية .
- ٦ - بارتولد ف. تاريخ الحياة الثقافية في تركستان (ليننغراد ١٩٢٧) . باللغة الروسية .
- ٧ - بوريكين ن. ن. واسماعيلوف م. م. بعض المعلومات عن اللغة العربية في قرية جونغاري من ضواحي بغاري وقرية جيناو من منطقة قاشقادية من جمهورية أوذبكستان السوفياتية (أبناء الزملاء المستشرقين مجلد ٥ ليننغراد ١٩٣٠) .
- ٨ - فولين س. ل. حول تاريخ عرب آسيا الوسطى (مجموعة مقالات الندوة الثقافية الثانية لجمعية المستشرقين المتخصصين باللغة العربية . موسكو ليننغراد ١٩٤٩) باللغة الروسية .
- ٩ - فيلنكوف ي. ن. لغة وفولكلور العرب البغاريين (موسكو ١٩٦٩) . باللغة الروسية .
- ١٠ - فيلنكوف ي. ن. أمثال لهجة العرب القاشقاديين (اللغات السامية ، مجموعة دراسات موسكو ١٩٦٣) .
باللغة الروسية .
- ١١ - تاليلكين س. موجز تاريخ المملكة القوقازية (هازان ١٨٨٥) . باللغة الروسية .
- ١٢ - تشيغوفاني غ. غ. مسألة عمل الاسم على الآخر في لغة العرب الفصحى ولهجة عرب آسيا الوسطى . مجلة الدراسات السامية . تبيليسي ١٩٨٣) باللغة الجورجية .
- ١٣ - سيمونوف آ. آ. مميزات إيتنوغرافية في جبال زيرافشان وقارادينكن ودارويس (موسكو ١٩٣٠) . باللغة الروسية .
- ١٤ - خانتيكوف ن. وصف الامارات البغارية (سان بتربورغ ١٨٤٣) . باللغة الروسية .
- ١٥ - كريميل . المجموعة الثقافية الشرقية (فيينا ١٨٧٥) . باللغة الألمانية .
- ١٦ - ميندوروف ف. رحلة من اودنبورغ الى بغاري (باريس ١٨٣٦) . باللغة الفرنسية .
- ١٧ - لاميري آ. رحلات في آسيا الوسطى (لندن ١٨٦٤) . باللغة الانكليزية .
- ١٨ - مجلة تركستان الروسية طبعة ٢ موسكو ١٨٧٨ .

دائماً على جناح الذكرى

نذير الحسامي

بين يدينا الجزء الثالث من كتاب (على جناح الذكرى) من منشورات وزارة الثقافة لعام ١٩٨٤ مؤلفه صديقنا الكاتب والشاعر الكبير الأستاذ رضا صافي ، وهو سلسلة صدر منها في منشورات الوزارة لعامي ١٩٨٢ و ١٩٨٣ الجزء الأول والثاني . وبعدنا المؤلف بالجزء الرابع والآخر الذي سيكون الخاتمة الطيبة لهذه السلسلة أو هذه الموسوعة من الذكريات والقصص الشائقة التي يروي فيها الأستاذ رضا تاريخ مدينة بما حفل به هذا التاريخ وما اخص به من مآثر اجتماعية وأخلاقية وثقافية ووطنية عرف بها على صعيد الفرد والجماعة . وأن هذا التاريخ لينبض بالحركة والحياة من خلال سرد ممتع اخاذ للسيرة الذاتية الفنية بالصور والعبر تندفق حلوة على قلم صاحبها الكاتب المصور وتنداعى فصولها حية تنطق مع مراحل العمر ومواسمه تداعي الأنعام في نشيد يلحن لتؤلف عملاً موسيقياً متكاملًا . فمن (معاهد الطفولة) الى (مناهل العلم) - الجزء الأول - ثم الى (دروب الشقاوة) و (درب العمل) و (درب اللهو والطرب) - الجزء الثاني - ثم الى (درب الأدب) و (درب الوطنية) - الجزء الثالث - . ينقلنا الأستاذ رضا صافي ، ابن حمص ، على جناح الذكرى ، في دروب مدينته التي احبها وأحبته . وفي سوامرها واندبثها التي شهدها أو كان قريباً منها . . وقد جلا لنا بأسلوبه الشائق السهل ، وهو يقط القلب والعقل والبصر ، ملامح ما عرض له فيها من حكايا العبت والجد وما عاناه في مسالك النشأة والصبا والعيش ، مع نفسه ومع جده - طيب الله ذكراه - ومع الناس والحياة ، من فرح وخيبة ومن ضحك وبكاء . . وقدم لنا العبرة والدرس مما رآه أو وعاه أو مما سمعه من قصص المدينة الطيبة المجاهدة صانعة البطولات ومجتربة المروءات مما لم يجر على قلم غيره من أبناء المدينة . وربما لم يحاول أي من حملة القلم في لغتنا العربية ، كما نعرف ، ان يكتب عن بلده وعن تاريخ مآثره ومفاخره وعما يرد له ويرد عليه في سياق سيرة ذاتية متفتحة بمثل الانافذة والصدق والدقة التي كتب بها صاحبنا الاديب هذه السلسلة (البيضاء) عن نفسه وعن بلده . ولعلنا لا نغالي اذا قلنا في التعريف بهذا النتاج

الأدبي الموفق ، ان من يقبل على قراءته لا يملك ان يرد نفسه عن متابعة الصفحات في السلسلة حتى يستوفيهما وهو لا يعلم انهما انتهى اليه هواشوق ام فيما بدا به ؟ فان التعابير والصور والمفردات فيها تكاد ترقص وتغني على الورق ..

ان الميزة الظاهرة التي تميز الكتاب انه يوحى لك بالعبرة فيما يحدثك به ابحاء قبل ان يومية بها ايماء فهي في قصص السيرة تدلك على نفسها . وفي هذا غاية ما يوفق اليه كاتب يكتب سيرة بلده وهو يحدثك عن سيرته هو . وناهيك بما يبلغه الكاتب من النجاح فيما يأخذ نفسه به في مثل الموضوع الذي نحن بصدد اذ توفر له ان يكون ذا باع مشهود له في اللغة والادب ومتميزا بالحس الشعاري المرفه والسليقة البيانية الصافية كالاستاذ رضا صافي . فهو الذي عرفناه الأستاذ الجليل والمربي القدير والشاعر الرقيق ، وهو بعد صاحب عقيدة وراي في الخلق والوطنية .. هذا فضلا عن عصامية نادرة عرفت كيف تشق لنفسها الدرب الصعب في الحفنة الصعبة فتبلغ مما تطمح اليه النفوس التي تشق بالقيم المثلى والفضائل القومية الشاؤ المعني وان بقي جزاؤها المادي الذي نالته يقصر عما استحقته ! فكفاؤها ان تكون اعطت من نفسها للشباب المؤمن بنفسه وبقضية بلده وامته المثل الصالح للجهد والجهاد .

□ درب الادب ودرب الوطنية :

ها هو الكاتب الفاضل - في الجزء الثالث الذي انتهى اليها من كتابه - يتحدث اليها بحديثه عن درب الادب الذي مشاه وعن ذكرياته مع الادب والادباء من الاصدقاء وغير الاصدقاء في مدينة حمص ، عهد الفتوة والشباب ، مرورا بمعاهد الدراسة وبالصحافة فيذكر انه كان في مطلع عامه الدراسي ١٩٢٣-١٩٢٤ رابع خمسة الفواخلية (اخوان الصفا) (١) التي كان (شادي ادب فيها) ، بعد ان افاض في الحديث عن خطواته الاولى في طريق الشعر واتى على اسماء لمعت في سماء حمص في مطلع نهضتها الادبية والفكرية مع عهد شبابه ، وقد بلغ البعض (٢) منها فيما بعد المنزلة المرموقة في الادب والفكر في افطار الوطن العربي فضلا عن القطر السوري .

ولقد يطيب حديث الكاتب الشاعر وهويذكر لنا في وقفة امتحان للنفس والعقيدة كيف انتهى في صراعه مع ما يؤمن به ، يوم كلف ، وهو في عتبة عهده بالوظيفة ، ان ينظم الشعر في الترحيب او الحفاوة ببعض الزوار من (الكبراء) والمسؤولين ممن كان لا يقر في وجدانه بحقهم عليه في الشناء او لا يرى في اي ثناء على مثل هؤلاء عملا يشكر عليه . ولعله حين ارى له ان يتورط فيما يشبه الازدلاف والتقرب الى من لا يراهم اهلا لمديح او ترحيب كان محسنا في التخلص والاعتذار وان لم يكن راضيا مع ذلك عن نفسه كل الرضى فانه الاباء وانها المروءة وانه الصدق مع الذات ...

ثم الا نستمتع اليه يتحدث فيما بعد عن دربه في العمل الوطني من خلال استفاضته في الحديث عن الوقائع الوطنية والسياسية في بلده وعن حكايا الانبعاث القومي في نفوس جيل الشباب والطلاب الذين شرموا يطلعون على الحياة الوطنية آنذاك طلوع العهد الجديد الذي بشر بكسوف الاحتلال التركي الذي اعقبه الاحباط بنقض الوعود ممن لا وعود لهم للعرب ثم الابتلاء

بعد بنفيض قادم من الاحتلال الأجنبي الذي تمثل بالانتداب الفرنسي الغاشم . وانك لتسمع حديثاً يأخذ عليك جماع نفسك وحسك لاتصاله بأعلى ذكريات الوطن المجاهد وبأنتى صفحات الجهد الوطني المشرق في مدينة حمص وفي سائر المدن والبقاع السورية . وانه لحديث الأديب المزهف في قلمه واحساسه والمشارك فيما امل وعمل في ميدان له شأنه واي شأن في الكفاح الوطني . ألم يحدثك انه في حلبة العمل الوطني وقع عليه الاختيار ليكون (ناسخ منشورات) لأنه صاحب قلم ؟ وان عاطفة الصدق والوطنية التي بلغت في بعض المواقف من كثير ممن عرف درجة الصوفية والتضحية كما سردها قلمه السيل وكما وصفها بحرارة المؤمن لتسري الى نفسك من خلال السطور والكلمات فتقع في قلبك وحواسك بنبضها ودفئها الانساني فتشكر للكاتب فضله وتذكر له سابقته ، كما ياخذك الزهو بالمدينة التي مر بساحها جملة تلك المكارم ثم لا تملك الا ان تسمح ببناك دعة منتشية في اكثر من مشهد واكثر من مثال واكثر من قصة .

لقد تحدث الينا الأستاذ رضا واحسن في الحديث عن نماذج من حكايا (الناموس) والشهامة الوطنية والعقيدة العربية تحرك نفوس الرجال والنساء والأطفال والقادرين والمقلين في التباري في المدينة بالبدل والعطاء أيام الثورة فيها وتسلم الحاكم الفرنسي فيها بالارهاب والبطش .

كذلك احسن الكاتب وانصف حين نفذ غبار الأيام عن اسماء الكثيرين من الجهوليين البارين في بلده الذين قدموا الكثير وضحوا بالكثير في دروب الثورة وفي لم جراح المدينة فاستحقوا ان يذكر لهم الوطن صنيعهم وان يكونوا حافزاً للأجيال ومبعثاً لفخرهم في طريق الكرامة الوطنية وحمية الرجال .

وما أجمل ما حدثنا به (٣) من انطباع صورة الأمير فيصل بن الحسين في نفسه حين زيارة هذا الأخير للمدرسة التي كان صاحب الذكرى، ابن السنوات العشر ، يتفتح فيها قلبه مع صحبه لمخايل العزة العربية الجديدة تلوح بشائرها في افق العهد الجديد من الاستقلال السياسي وعلى ألوان الراية العربية التي اخذت ترتفع مع نهاية الحرب العالمية الأولى . فقد ذكر لنا كيف حدث جده ، بعد ان هان هذا الأمير ملكاً في لباسه العسكري المرقش بالنياشين مؤكداً ان (صورة الأمير العربي بعباءته البدوية السوداء الشفيفة فوق ثوبه الأبيض الغضاض طفت في نفسه على صورة الملك المشوج بيزته العسكرية اذ لم يوح منظره للفتى بأكثر من انه ضابط كبير !!) اترى كان الفتى رضا صافي في تلك النظرة العاطفية المحببة والاحساس القومي الفطري اللذين مبر منهما في حديثه ذاك أنما يصف حينذاك شعوراً قومياً عاماً لدى اكثر الناشئين من شباب الأمة العربية في حمص وغيرها من المدن السورية كان يشتعل في نفوس هؤلاء الذين استقبلوا فاتحة عهد الاستقلال العربي في سورية بالروح الشائرة والأمانى الطامحة لبعث امجاد الآباء وبناء المستقبل المنشود !!

وبعد فلا يسعني الا ان اقول : احسن الله الى الكاتب الأدب البار ببلده واهله الصادق مع نفسه وقلمه بمقدار ما احسن في كتابه (على جناح الذكرى) الى الحقيقة والفضيلة والوفاء . فلقد أثنى المؤلف المكتبة العربية ورد لحمص حقها على التاريخ بهذا الجهد الأدبي الغد الذي قدمه للحقيقة والتاريخ والأجيال . ولو شئت ان اعدد كل ما سحرني في الكتاب لكان عليّ ان اقل كل

صفحاته لبشركني في متعتي قراء سير البطولات والمروءات والمكرات من ابناء العربية الذين لا غنى لهم عن العودة الى السلسلة الذهبية يقرؤونها ويعرفون لصانع حلقاتها الألمي فضله وعلو قدره .

اخيراً اذكر اني كنت بعد قراءتي للجزء الثاني من كتاب (على جناح الذكرى) الذي تفضل صاحبه واهداني اياه عبرت عن اعجابي الصادق بهذه السيرة الغنية الجوانب ، بقصيدة عنوانها (في سامر الذكرى) (١) ارسلتها للاستاذ رضا مدفوعاً بعاطفة من الحب والتقدير . وانه لطيب لي ان اثبت هنا هذه القصيدة مع اختها (٢) التي تكرم اخي المؤلف فخص فيها اخاه بحسن ظنه وثنائه تعقيباً على القصيدة الأولى وآمل ان يجد قراء المجلة ان القصيدتين ليستا غريبتين في بناءهما عن سياق هذا الحديث .

في سامر الذكرى

الى اخي الاستاذ رضا صالي

لم تدر في صدره لحن هوى الا سكبته
في دجاء عنكبوت الليل اضواء غزلته
وغبار الزمن النفاح بالورد رششته
رضي التاريخ .. في الحب وفي الحق برده

✱

يا ابن حمص، يا اخاً لم ينسه التفريب بيته
رقعت فيه حكاياك .. وغنى ما حكيت
صفحات صاغها الماضي وسحر انت صفته
طبت في الذكرى وطابت سمراً اذ قصصته
روضة من كل ريحان ودرمان فطفته
لبست حمص بما اوليتها غاراً صفرت
بلد في شفة الفتنة تسبيحاً عرفته
من خلال البر صافيتها يلمع غلته
قد رايناله بها في كل ميدان سلكته
برعماً بشتر بالورد الذي في الروض صرته

سامر كان وكنته ما عليه لو سكتته ؟
عامر ضم لياليك فماذا لو ضمته ؟
عاد للتفريد لما منطق الطير اعتره
واسترد الزهو لما ريق العمر كسوته
سرفت منه يد الدهر صباح فردته
والليالي اوشكت تطوي سناه فنشترته
شملة بعشر في جنح السدياجي فلمته
سامر عطرت به بالشوق ليلاً حين زوته
وكتاب بالصحى جبرته لما كتبت
سامر ما كان احلى عهد له لما أعدته
لم تدع كاساً به يشكو الظما الا ملأته
لم تدع من شادن غنى به الا بعثته
كل خل فيه او سافي غلالات غمزته !
ايها العاصن منه العود في المشق حفتته ؟
لم تفساد وترا نام به الا شددته



سلسل الآي حقيقاً من جنى الكرم عصرته
عبر الكرام يدعوننا اما كنت رايتنه ؟
عاد (زين الدين) (٧) يسقينا الهوى لما دعوته
عاد بالآه وبالليل كما انت سالتنه !
وانثنت حمص تماطينا المنى فيما صببتنه
رجعت دنيا البشاشات وضم الكاس اخته
*

فلم ادهله الحب بدنياله مسجبتنه
ما مشى الا بوضاء من القصد مشيتنه
ساحر اللقطة لو رمت به نجماً لقطته
في هوى الحق وفي معترك الخلق حملته
عبقري ان جرى يعرف في الابداع سمته
شاعر اوجمه انك في الشعر كمتته !
سكت البلبل في الايك ويشكو الايك سكته
يا اخي يا أسر الطير المعننى .. لو فككتنه
فهو آسي الحي ان تجرح به معنى شفيته

وفتى دل على الليث الذي في الساح كنته
وشهاباً للحمى ناداك في الجلى فجتته
اربحي الملح ان اعطيت نوراً ما اخذته
وابن جد المي القلب يرضى ما ارتضيتنه (١)
قد زائناك على ما فيك دوحاً بعد تبتنه
لم نجد من حرج في وثبة منك ولفته !
طالع زراً على الفجر انم ان لثمتنه ؟
وربيع الله في الأرض حلال ان حرمتنه ؟
كنت انساناً مع الانسان أخاك وصنتنه
لم تخف فعلاً ولا قولاً بمحض الصدق قلتنه
لم تخف ربيعة افكالك بيسرالك كسفتنه
*

يا اخي يا ساقلي السامر .. افراحاً سقيته
طف علينا بالرؤى الخضراء من كرم نزلته
طف على الظلمان بالعنقود في الفصن عقدته
واسقنا ما عثق الدن وما انت اصطفيتنه

الى الشاعر نذير الحساوي

من اخيه رضا صالي

فانطوى ابيكم حتى ادركته منك لثمتنه (٨)
هلل الزهر والصنح لقيشار حفتته
واستجاب الهاجس الفاني لمزموذ عزفته
فاذا روض المنى ريان مما قد سقيته
واذا جدوله الرقراق ما كنت مهدته
واذا الشمر كما شاء الصبا او انت شثته

عجبي مما انيتنه اهو السحر نفثته ؟
سامر كم اسكر الليل بآه او بنكتنه
هداه الدهر والبلت تواسي فممرته
مفرد كم بات يشكو وحشة الليل وصمتنه
يشتهي المؤنس الصادق في الود فكنتنه
شاعر شاء زمان السوء ان يكبت صوته

منتدانا .. ان تغفل : كان عكاظاً ما نحتله (١)
 قل لمن لام معني في هوى حمص : ظلمته
 بلد لو جنته والدمر صاح لعشقتة
 بلد كان مناط الحق ان انت التمسسته
 بلد ان جنته تلمس الامن وجدته
 بلد سمح تراه باسماً من حيث جنته
 بلد والحب صنوان : اخ يحفن اخته
 بلد يجهل ما الحقد اذا انت اختبرته
 بلد لا يعرف البهتان والتدليس بتة
 بلد يجزيك بالحسن وبأبي ان غبتة
 بلد كان المجاذيب به اظهر نبتة
 ليتة ما شوه التمدين بالتهجين بيتة
 ليتة ظل على فطرته السمحاء .. ليتة
 رضا صافي

اعفني .. ما السحر ان فيس بما انت اتيته ؟
 صادح الايك القلبي من ثناء لي سقته
 وقشيب لكتابي من ثياب العرس خطته (١)
 ونهيد لحكاياتي ، من الدر نظمته
 اسكر الكرام كاس من طلاء الشعر ادرته
 فيه من انسام حمص عبق الذكرى نثرته
 من اماسيها ومن اسحارها بوح نشرته
 من رفيف الورد في جناها عطر لمتة
 من ترانيم الندامي نفم حلو فبسته
 انا فيس هواها مفردا؟ ما انت كنته!
 مهدنا الهاني عرفت الدفء فيه وعرفته
 روضنا الزاهي جنيت الورد منه وجنيتة
 غيلنا الابي رصمت المز فيه ورفضته

□ العواشي :

- ٦ - اشارة الى حديث الكاتب عن جده ومن حديه عليه في طفولته في الجزء الثاني من الكتاب .
- ٧ - نجم حمص المشهور في الفناء المرحوم نجيب زين الدين .
- ٨ - على اثر جريمة قصف الوحدة بين مصر وسورية في ايلول ١٩٦١ عزلت عن نظم الشعر وهذه اول قصيدة انظمها منذ ذلك التاريخ .
- ٩ - اشارة الى قصيدته حول كتابي (على جناح الذكرى) المنشورة في العروبة بتاريخ ٣ ايار الماضي .
- ١٠ - نعل فلان فلانا الشعر او القول : شبه اليه وهو ليس له .

- ١ - انظر ص ١٥١ من الجزء الثالث .
- ٢ - انظر ص ٤٣ من الجزء الثالث وفي طليعة هؤلاء النابغين في الفكر والادب اليوم الأستاذ الدكتور عبد الكريم الياني .
- ٣ - الصفحة ٧٦ من الجزء الثالث .
- ٤ - القصيدة منشورة في العدد ٥٩٠٠ من جريدة العروبة بحمص المؤرخ في ١٩٨٤/٥/٣ .
- ٥ - قصيدة الأستاذ رضا منشورة في العدد ٥٩٤٩ من جريدة العروبة المؤرخ في ٥ تموز ١٩٨٤ .

تصحيح خطأ

في قصيدة « ذكرى الهجرة ، لكم شرفان » المنشورة في العدد السابق رقم (١٧) وقع تقديم وتأخير بين شطري بيت هذا تصحيحه :

هلمي واقربي سفرا به أي الهدى تترى

شماره ثبت ٢٤٠ ٩٠٩٧٧٩٠٠

تاريخ ٢٨ / ١٢ / ١٣٨٠

شرف الدين البارزي

حياته العلمية وأثاره

محمد عدنان قيطاز

هبة الله بن عبدالرحيم بن ابراهيم البارزي ، الملقب بشرف الدين ، شيخ الاسلام ، وامام الفقهاء في عصره . وقد عرف بالبارزي نسبة الى باب ابرز في بغداد (١) ، وقيل نسبة الى بني الابرز ، وهم قوم من العراق وكان جدهم «مسلم» يسكن بغداد بباب الابرز ، ثم خرج في جفلة انتتار الى حلب فسمي «الابرزي» ، ثم خفف لشهرته وكثرة دوره على الالسنه فسمي « البارزي » (٢) ، وقد رفع ابن الوردي نسبة شرف الدين الى قبيلة جهينة العربية ، وقدم له ترجمة ضافية اعترافا بفضله معلما مرشداً وعالماً فذاً ومن الصالحين (٣) .

ولد شرف الدين بحماة في الخامس والعشرين من رمضان سنة ٦٤٥ هـ (٤) امام المنصور الثاني صاحب حماة ، ونشأ في بيت تطله راية العلم ، فقد كان أبوه نجم الدين عبدالرحيم قاضياً ، وجده شمس الدين ابراهيم ، قاضياً ، وتلقى منهما كلمات العلم والفضل . فأخذ الفقه عن طريقين : طريق العراقيين عن أبيه وجده ، وطريق الخراسانيين عن جده ، ثم سلك منهجاً في العلم على يد طائفة من الشيوخ الأعلام أمثال : شيخ العراق أبي العباس أحمد بن ابراهيم الفاروشي ٦٩٤ هـ ، والمحدث ابراهيم بن عبدالله الارموني ٦٩٢ هـ ، والمحدث محمد بن عبدالمنعم الشهير بابن هامل الحراني ٦٧١ هـ ، وشيخ القرام في حماة محمد بن أيوب التاذي ٧٠٥ هـ ، وحجة العرب محمد بن عبدالله بن مالك الطائفي ٦٧٢ هـ صاحب الألفية في النحو (٥) ، وكان ابن مالك قد نظمها لشرف الدين ، وأجازها في قراءتها ، ثم خرجت الألفية من حماة ودارت على السنة النحاة والرواة في البلاد (٦) .

كما أجازة عدد من علماء عصره نذكر منهم : المالم الغرضي عبدالله بن محمد

البادراني ٦٥٥ هـ ، والمحدث علي بن شجاع المعروف بالكمال الضرير العباسي ٦٦١ هـ ،
والحافظ المحدث يحيى بن علي المطار المعروف بالرشييد المطار ٦٦٢ هـ ، والمؤرخ
عبدالرحمن بن اسماعيل المقدسي المشهور بابن شامة ٦٦٥ هـ ، والمؤرخ الفقيه كمال
الدين عمر بن أحمد بن المديم ٦٦٦ هـ وشيخ الاسلام عبدالعزيز بن عبدالسلام ٦٦٠ هـ (٧) .

وانصرف شرف الدين بعد ذلك الى التدريس والبحث والتأليف في مختلف العلوم
الدينية وبخاصة الفقه حتى بلغ فيه مرتبة عالية . وقد حدث في حماة ودمشق وغيرها
من بلاد الشام ، فعرف الناس فضله وشهدوا له بالتفوق ، وصارت اليه الرحلة كما يقول
الأسنوي (٨) ، وقصده أهل العلم وطلاب الاجازة من كل مكان ، عرفنا منهم : قاضي
القضاء اسماعيل بن محمد اللخمي الاندلسي ٧٧٢ هـ وهو أول مالكي يلي قضاء المالكية في
حماة ، والفقيه نحمد بن محمد المعروف بابن عبدالعزيز الموصلسي ٦٩٩ هـ ، وعمر بن
ابراهيم العجمي الحلبي ٧٧٧ هـ ، وابراهيم بن أحمد التنوخي المعروف بابن القلمسي
الجزيري ٨٠٠ هـ ، ويكفي أن نذكر الحافظ البرزالي ٧٣٩ هـ والحافظ الذهبي ٧٤٨ هـ
والمؤرخ ابن الوردي ٧٤٩ هـ وتقي الدين السبكي ٧٧١ هـ دلالة على سمو
مرتبة البارزي العلمية (٩) . بل إن برهان الدين بن الفركاح شيخ دمشق
كان يقول على جلالة قدره : وددت لو سافرت الى حماة وقرأت التنبيه على القاضي شرف
الدين البارزي (١٠) .

ويذكر ابن حجر المصقلاني أن جمال الدين الأسنوي بعث الى البارزي بأسئلة فأجابها
عنها (١١) ، وهي أجوبة مشهورة ذكر الأسنوي بعضاً منها في طبقاته ، وأوردها كاملة في واحد
من مصنفاته يحمل اسم « المسائل الحموية » (١٢) ، ويشير القلقشندي الى أن هذه الأجوبة
بعضها كان نقلاً ، وبعضها الآخر كان بحثاً (١٣) . ونحن على يقين بأن أمثال هذه
المطارات العلمية كانت عاملاً هاماً في اغناء الفكر الاسلامي ودليلاً على مرونته وقدرته
على التكيف في كل زمان ومكان .

ناب شرف الدين في الحكم عن ابن واصل المؤرخ المشهور وكان قاضي حماة وابن
قاضيها ، ولما توفي ابن واصل سنة ٦٩٧ هـ آلت ولاية القضاء الى شرف الدين البارزي (١٤)
وبقي على قضاء حماة زهاء أربعين سنة ، لم ينل عليه أجر ، كان خلالها مثال القاضي
الفاضل والامام العادل . ويذكر ابن الوردي في تاريخه (١٥) أن البارزي لم يتخذ درة
ولا مهمازاً ولا مقرعة ، ولا عزراً أحداً بضرب ولا اخراق ، ولا أسقط شاهداً على الاطلاق ،
هذا مع نفوذ أحكامه وقبول كلامه .

وكان شرف الدين زاهداً في الدنيا بعيداً عن زخرفها ، لكنه موث به بالكتاب ، وقد اجتمع
له من الكتب ما لم يجتمع لأحد من أهل زمانه ، وبذل في سبيل جمعها واقتنائها الأموال
الطائلة ، وكان يحرص على الجديد منها طمعاً باكتساب معرفة أو اقتناص فائدة ، وتحقيقاً
لمتعة لا يعرفها الا أصحابها . وقد وقف هذه الكتب بعد وفاته على أهل العلم ، وكانت
تساوي مائة ألف درهم (١٦) .

وقد طارت شهرة البارزي الى مصر فطلبه سلطان المماليك ليكون قاضيا فيها فاستمفى (١٧) وأثر مدينة حماة على ما سواها فهي مركز اشعاع فكري في بلاد الشام ، وموئل رجال العلم والأدب والفكر ، وكان حكامها على جانب من الثقافة ، وإن منهم العلماء والأدباء والمؤلفين وحملة السيوف وسدنة الدين ، ولم يفارق حماة الا طلباً للعلم أو أداء لفريضة الحج .

عاش شرف الدين حتى أربت سنه على التسعين ، وشهد فترة حكم الملك المنصور الثاني صاحب حماة ، وأيام حكم ابنه المظفر الثالث ، وهما من البيت الأيوبي ، وفترات عهود نواب السلطنة المصرية على حماة : قرا سنقر ، زين الدين كتبغا ، سيف الدين قبجق ، أستندس . وشهد في النصف الأول من القرن الثامن الهجري عصر أبي الغداهم الزاهر بعد عودة حماة الى البيت الثقوي (١٨) ، وكان شرف الدين كلما علت سنه لطف فكره وجاد ذهنه كما يقول ابن الوردي . ولم يفقد شرف الدين نعمة البصيرة بعد أن فقد البصر في أواخر أعوامه ، وبقي شماع من نور ، إن لم يأتلق على السطور علماً وهدي ، فهو نابض في الصدور حباً وبشراً ورضى بقضاء الله وقدره .

وفي ليلة الأربعاء العشرين من ذي القعدة سنة ٧٣٨ هـ أيام الخليفة المستكفي مات شرف الدين البارزي شيخ العلماء ولكن علمه لم يمت لأنه موصول بأهله . وحزنت حماة لفراقه ، وأغلقت أبوابها يوم مشهده ، وكان يوماً حزيناً من أيام حماة في التاريخ (١٩) ودفن بمقابر طيبة بمقبرة نقيرين التي أصبحت تعرف فيما بعد باسم تربة البارزي ، في حين تعرف اليوم باسم « النقارنة » (٢٠) .

قال ابن الوردي في تاريخه (٢١) يرثي شرف الدين :

وما قام ناعيه استطارت	عقول الناس واضطرب الأنام
ولو يبقى سلونا من سواء	فان بموته مات الكرام
الا يا عامنا لا كنت عاماً	فمثلك ما مضى في الدهر عام
ويا شرف الفتاوى والدعاوى	على الدنيا لفيتك السلام
ويا بن البارزي اذا برزنا	بثوب العزن فيك فلا نلام
سقى قبراً حللت به غمام	من الأجفان ان بغل الغمام

وقال أيضاً (٢٢) :

حماة مذ فارقتها شيخها	قد أعظم « العاصي » بها الفريه
صرت كمن ينظرها بلقما	أو « كالذي مر » على قريه « (٢٣) »

ولا يخفى ما في البيتين من تورية وصنعة بديمية .

وقد تحدثت كتب التراجم عن شرف الدين ، وأثنت عليه بما هو أهله :

قال الذهبي (٢٤) : « كان من بحور العلم ، قوي الذكاء ، مكبا على الطلب لا يمل ، مع التصون والديانة والفضل والرزانة ، وكان خييراً متواضعاً ، عرياً عن الكبر ، جسم المعاسن » .

وقال ابن حجر العسقلاني (٢٥) : « كان لا يرى الخوض في الصفات ، ويشني على الطائفتين » .

وقال السبكي (٢٦) : انتهت اليه مشيخة المذهب ببلاد الشام ، وقصد من الأطراف » .

وقال ابن رافع (٢٧) : « كان طلبة للمعلم ، حسن التواضع ، متين الدين ، كبير الشأن ، عديم النظر ، له خبرة تامة بمتون الأحاديث » .

وقال ابن تغري بردي (٢٨) : « كان اماماً علامة في الفقه والأصول والنحو واللغة » .
ذلكم هو شرف الدين البارزي ، انه صورة مشرقة من صور تاريخ حماة الحضاري ، وهوبلا أدنى شك تاريخ زاهر حافل بالأمجاد .

□ آثاره العلمية :

يشير ابن الوردي في تاريخه الى منظومات البارزي وهي قليلة . من ذلك قوله :

طعام العرس مندوب اليه وبعض الناس صرح بالوجوب
فجبراً بالتناول منه جرياً على المهسود في جبر القلوب

وهذه المنظومات لون من أدب العلماء الذي تعارف عليه الناس في مجالس النخبة والقضاة ، وحلقات فقهاء المذاهب ، ومساجلات أصحاب المواهب في المآكل والمشارب ، لذلك لم يتسع لها صدر النقد الأدبي .

كما يشير ابن الوردي الى مقدرة البارزي في الصنعة البديمية ، وقد أورد له هذه الجملة المشهورة [سور حماة برهبها محروس] وهي مما يقرأ طرداً وعكساً . وأصحاب البديع يحتجون بهذه الجملة في باب « ما لا يستحيل بالانمكاس » والمبرز فيه هو الذي يأتي به رقيق الألفاظ ، سهل التراكيب ، رافلاً في حل الانسجام . ويرى ابن حجة الحموي أن البارزي ممن استوعب هذه الشروط في كلام منشور (٢٩) .

أما آثاره العلمية فقد أحصاها قاضي صفد شمس الدين محمد بن عبدالرحمن المشامي ٧٨٠ هـ في طبقاته ، وعدّها بضعاً وتسعين تصنيفاً (٣٠) ، وهذه التصنيفات اشتهرت في حياته بخلاف العادة ، ورزق منها السعادة كما يقول ابن الوردي في تنمة المختصر .

ومن المؤسف حقاً ألا يصلنا من هذه المؤلفات سوى النذر اليسير ، وإن منها ما عفى عليه الزمن ومشت عليه الأحداث ، وإن منها ما هو قابع في زوايا مجهولة أو معلومة ينتظر حمياً وفيما ينتشله من وهدة النسيان ، ولم يطبع منها - على الأعم الأغلب - غير كتاب واحد سوف نشير إليه بعد قليل .

ولقد عدت إلى مختلف المراجع العربية استقري واستظهر آثار العالم العموي ، فلم أعر منها إلا على خمسة وثلاثين كتاباً ، وتحققت من صحة نسبتها إليه ، وذكرت إلى جانب كل أثر أسماء المصادر التي تحدثت عنه أو أشارت إليه . ثم قمت بعد التحقيق والتثبت بتصنيف هذه الآثار حسب أبواب العلم ، فوجدت أن مباحثها تدور حول علوم التوحيد والقرآن والحديث والفقه واللغة والسيرة النبوية والعروض . وهذه الكتب هي :

أ - في التوحيد

١ - الأساس في معرفة إله الناس : ذكره صاحب كشف الظنون (٣١) وصاحب هدية المارفين (٣٢) .

ب - في علوم القرآن

٢ - بديع القرآن : ذكره صاحب نكت الهميان (٣٣) وصاحب هدية المارفين (٣٤) وصاحب الأعلام (٣٥) .

٣ - أسرار التنزيل : ذكره صاحب كشف الظنون (٣٦) وصاحب هدية المارفين (٣٧) .

٤ - انفساخ والمنسوخ : ذكره صاحب نكت الهميان (٣٨) وصاحب النجوم الزاهرة (٣٩) وصاحب هدية المارفين (٤٠) وصاحب معجم المؤلفين (٤١) وصاحب الأعلام (٤٢) . ويشير فهرس دار الكتب الظاهرية إلى وجود نسخة خطية منه باسم « ناسخ القرآن » تحت رقم ٥٨٨١ (٤٣) .

٥ - روضات جنات المحبين : كتاب في التفسير ذكره صاحب تنمة المختصر (٤٤) وصاحب الأعلام (٤٥) وصاحب تاريخ حماة (٤٦) ويسميه البغدادي في هدية المارفين (٤٧) باسم « روضات المحبين في تفسير القرآن المبين » وقال : يقع في اثني عشر مجلداً . بينما يذكره صاحب طبقات المفسرين (٤٨) وصاحب شذرات الذهب (٤٩) وصاحب كشف الظنون (٥٠) باسم « روضات الجنان في تفسير القرآن » وقالوا : يقع في عشر مجلدات ، والقول الأول هو الصواب لأن ابن الوردي تلميذ للبزارزي ، وعنه سمع ورؤى .

٦ - البستان في تفسير القرآن : ويقع في مجلدين ، ذكره صاحب تنمة المختصر (٥١) وصاحب تاريخ حماة (٥٢) وقال : هو في ست مجلدات ، كما ذكره صاحب معجم المؤلفين (٥٣) وصاحب هدية المارفين (٥٤) وإيضاح المكنون (٥٥) ويذكره صاحب البدر الطالع (٥٦) باسم « تفسير » . ويشير صاحب الأعلام (٥٧) وصاحب إيضاح المكنون (٥٨) إلى أن الكتاب مطبوع ، ولكنني لم ألق عليه . أما صاحب نكت الهميان (٥٩) فيذكر أن له تفسيرين ، ومن المؤكد أنه يقصد « روضات جنات المحبين » و « البستان في تفسير القرآن » .

٧ - الفريدة البارزية في شرح الشاطبية، ذكره صاحب كشف الظنون (٦٠) قصيدة معروفة بالشاطبية نسبة الى ناظمها الشيخ أبي محمد القاسم بن فيثرة الشاطبي الضريمر المتوفى سنة ٥٩٠ هـ. ويطلق على القصيدة اسم (حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع المثاني) . وقد شرحها البارزي في كتاب أتى على ذكره صاحب الدرر الكامنة (٦١) وصاحب البدر الطالع (٦٢) وصاحب طبقات المفسرين (٦٣) وصاحب شذرات الذهب (٦٤) وصاحب النجوم الزاهرة (٦٥) وصاحب كشف الظنون (٦٦) وصاحب هدية العارفين (٦٧) وصاحب الأعلام (٦٨) . واقتصر بعضهم على تسميته بشرح الشاطبية أو شرح حرز الأمانى . وذكره آخرون باسم الفريدة البارزية في شرح أو حل الشاطبية . وفي دار الكتب الظاهرية بدمشق نسخة حديثة وتقع في ٦٥ ورقة تحت رقم ٣٠٠ (١١ - القراءات) (٦٩) .

٨ - السرعة في القراءات السبعة : ذكره صاحب تنمة المختصر (٧٠) وصاحب هدية العارفين (٧١) وصاحب تاريخ حماة (٧٢) . ويسميه صاحب البدر الطالع (٧٣) باسم « السرعة في السبعة » . ويذكره صاحب الدرر الكامنة (٧٤) وصاحب نكت الهميان (٧٥) وصاحب النجوم الزاهرة (٧٦) باسم « السرعة في السبعة » ، وفي الأعلام (٧٧) باسم « السرعة في القراءات السبعة » ، وفي معجم المؤلفين (٧٨) « السرعة في القراءات العشر » والصواب ما ذكرناه أولا ، لأن كتاب « السرعة في القراءات السبعة » كما جاء في كشف الظنون (٧٩) هو للشيخ برهان الدين ابراهيم بن عمرا الجعبري المقرئ المتوفى سنة ٧٣٢ هـ . وعن كتاب البارزي يقول صاحب كشف الظنون : هو كتاب حسن . . سماه بالسرعة المهمة . ويعني السين المهمة .

ج - في السيرة النبوية

٩ - توثيق عرى الايمان في تفضيل حبيب الرحمن : وهو ملخص كتاب « الشفا في تعريف حقوق المصطفى » للحافظ أبي الفضل عياض بن موسى القاضي البحصبي المتوفى سنة ٥٤٤ هـ . وقد رتب البارزي كتابه على أربعة أركان (٨٠) :

- الأول : في فضائله عليه الصلاة والسلام .
- والثاني : في أوصافه .
- والثالث : في اغاثة من استغاث به .
- والرابع : في كراماته .

وقد ذكر الكتاب صاحب تنمة المختصر (٨١) وصاحب تاريخ حماة (٨٢) وصاحب هدية العارفين (٨٣) وصاحب الأعلام (٨٤) . وتضم مكتبة سليم آغا باستنبول نسخة خطية في مجلدين : الأول برقم ٧٨٣ والثاني برقم ٧٨٤ (٨٥) .

د - في علوم الحديث

١٠ - الوفا في أحاديث المصطفى : ذكره صاحب تنمة المختصر (٨٦) وصاحب طبقات المفسرين (٨٧) وصاحب النجوم الزاهرة (٨٨) وصاحب شذرات الذهب (٨٩) وصاحب

طبقات الشافعية الكبرى (٩٠) وصاحب تاريخ حماة (٩١) كما ذكره صاحب هدية العارفين (٩٢) .
ويسميه صاحب مفتاح السعادة (٩٣) باسم « الوفا في سرائر المصطفى » ، في حين يسميه
صاحب نكت الهميان (٩٤) « الوفا في شرف المصطفى » ، والكتاب مخطوط ويقع في
مجلدين .

١١ - ضبط غريب الحديث : ذكره صاحب النجوم الزاهرة (٩٥) وصاحب طبقات
المفسرين (٩٦) وصاحب الأعلام (٩٧) ، ويسميه صاحب نكت الهميان (٩٨) باسم « غريب الحديث » .

١٢ - المجرد من المسند : قام البارزي بتجريد مسند الامام الشافعي من أسانيده
ودعاه « المجرد من المسند » ، وقد ذكره صاحب طبقات المفسرين (٩٩) وصاحب هدية
العارفين (١٠٠) . ويسميه صاحب تنمة المختصر (١٠١) باسم « المجرد من السند » ،
والتسمية الأولى هي الصواب ، أما الثانية فلا تخلو من خطأ وقع فيه الناسخ . ويقول
صاحب تاريخ حماة (١٠٢) ان الكتاب في أربعة مجلدات ، وهذا وهم من الصابوني ، وفي يقيني
انه يعني كتاب « المنضد في شرح المجرد » الآتي ذكره .

١٣ - المنضد في شرح المجرد : شرح البارزي كتابه « المجرد من المسند » في أربعة
مجلدات ، ذكر ذلك صاحب تنمة المختصر (١٠٣) وصاحب طبقات المفسرين (١٠٤) وصاحب هدية
العارفين (١٠٥) .

١٤ - تجريد الأصول في أحاديث الرسول أشار صاحب الدرر الكامنة (١٠٦) الى أن شرف
الدين البارزي قد اختصر « جامع الأصول » لابن الأثير الجزري مرتين ، وهو يعني بذلك
كتابه « تجريد الأصول » و « المجتبى » . وفي كشف الظنون (١٠٧) أن البارزي جرد
« جامع الأصول » من شرح الغريب والاعراب والتكرار وسماه « تجريد الأصول » ، وقد
دفعه الى ذلك قصور فهم الناس واعراضهم عن المطولات . ويقع التجريد في مجلدين ،
ويذكره صاحب تنمة المختصر (١٠٨) وصاحب نكت الهميان (١٠٩) باسم « مختصر جامع
الأصول » ، وصاحب النجوم الزاهرة (١١٠) باسم « كتاب جامع الأصول » ويسميه صاحب طبقات
الشافعية الكبرى (١١١) وصاحب مفتاح السعادة (١١٢) باسم « ترتيب جامع الأصول » . ويتفق
البغدادي في هدية العارفين (١١٣) وكحالة في معجم المؤلفين (١١٤) والزركلي في الأعلام (١١٥)
على تسميته بـ « تجريد الأصول في أحاديث الرسول » ، ويشير صاحب الأعلام الى أن
الكتاب مخطوط .

١٥ - المجتبى : مختارات منتقاة من كتابه « تجريد الأصول » المذكور آنفاً ، ذكر
ذلك صاحب تنمة المختصر (١١٦) وصاحب طبقات المفسرين (١١٧) وصاحب شذرات
الذهب (١١٨) وصاحب هدية العارفين (١١٩) ، ولعل صاحب تاريخ حماة (١٢٠) قد وهم فذكر
أن « المجتبى » هو مختصر جامع الأصول ، والمجتبى والمختصر - كما رأينا - كتابان
منفصلان .

١٦ - المجتنبى : تفرد ابن العماد العذلبى وذكره في شذرات الذهب (١٢١) ، وربما كان « المجتنبى » و « المجتبى » كتاباً واحداً ، والقراءة بين اللفظتين ذات دلالة واضحة تجعلنا نرجح أن هناك تصحيحاً وقع فيه الناسخ .

هـ - في الفقه

١٧ - مفتاح الحاوي : ذكر صاحب كشف الظنون (١٢٢) أن البارزى شرح كتاب « الحاوي الصغير في الفروع » للشيخ نجم الدين عبدالغفار بن عبدالكريم الغزوينى المتوفى سنة ٦٦٥ هـ . وسماه « مفتاح الحاوي » . وقد أتى على ذكره صاحب تنقيح المختصر (١٢٣) وصاحب طبقات الشافعية الكبرى (١٢٤) وصاحب النجوم الزاهرة (١٢٥) وصاحب نكت الهميان (١٢٦) وقال : هو في أربع مجلدات ، وصاحب معجم المؤلفين (١٢٧) . ويشير ابن الوردي (١٢٨) الى أن كتاب « اظهار الفتاوى من اغوار الحاوي » هو شرح الحاوي نفسه : وتحفظ دار الكتب المصرية بمجلدين منه تحت رقم ٢ - فقه شافعى . وهناك نسخة ثانية محفوظة في دار الكتب الظاهرية بدمشق برقم ٣٢٥ - فقه شافعى ، منسوبة لجده شمس الدين ابراهيم بن البارزى (١٢٩) . أما صاحب كشف الظنون (١٣٠) فقد ذكر كتاب « اظهار الفتاوى » مستقلاً عن شرح الحاوي متوهماً أنه كتاب آخر ، بينما يذكره صاحب تاريخ حماة (١٣١) باسم « اظهار الفتاوى في شرح الحاوي » وقال هو في أربعة مجلدات ، ويسميه صاحب مفتاح السعادة باسم « شرح الحاوي » (١٣٢) .

١٨ - تيسير الفتاوى في تحرير الحاوي : أوضح البارزى في هذا التيسير مسائل الحاوي والفاظه ، فهو كالشرح كما يقول صاحب كشف الظنون ، الا أنه غير ممتاز عن المتن ، ويرى أن المراد بكتاب « توضيح الحاوي » التيسير المذكور (١٣٣) . وقد أشار الى التيسير أو التوضيح صاحب تنقيح المختصر (١٣٤) وصاحب طبقات المفسرين (١٣٥) وصاحب البدر الطالع (١٣٦) وصاحب الأعلام (١٣٧) وصاحب هدية العارفين (١٣٨) . ويقول القلقشندي في قلائد الجمان (١٣٩) : وما رأيته بخط المقرئ الأشرى الناصري . . . على نسخة من التيسير :

تيسير جدّي البارزى صحبته
لا تخشى عزراً وانفسح فكراً فما
في عسرتي قبلاً لسان بشير
خابت ظنون مصاحب « التيسير »

ويذكر ابن الوردي في تاريخه (١٤٠) أن القاضي كمال الدين محمد بن علي بن الزملكاني المتوفى سنة ٧٢٧ هـ كتب الى شرف الدين البارزى يطلب منه التيسير الذي وضعه على الحاوي :

يا واحد العصر ثاني الشمس في شرف
تيسيرك الشامل الحاوي البسيط له
محرر خص بالفتح العزيز فسي
وقد سمت همتي أن اصطفيه لها
فانعم به نسخة صحت مقابلة
وثالث العمرين السالفين هدى
نهاية لم تنلها غاية أبدا
تهذيبه المقصد الاسنى لمن رشد
وان أعلمه الاهلين والولدا
ولاح نورك في اثنائها وبدا

ولما وقف شرف الدين البارزي على هذه المكاتب سر بها ، وجهاز له نسخة بالتيسير المطلوب . وقال : سبحان الله لقد كان الشيخ كمال الدين أكبر المنكرين علي في الاعتناء بالعاوي الصغير ثم لم ينتبه لقدره الا وقد صرت فيه إماما .

١٩ - شرح نظم العاوي : قام البارزي بشرح منظومة الملك المؤيد اسماعيل أبي الفداء صاحب حماة لكتاب العاوي في الفقه ، ويقع الشرح في أربعة مجلدات ، ذكره صاحب تنمة المختصر (١١١) وصاحب كشف الظنون (١١٢) ، وصاحب هدية المارفين (١٤٣) .

٢٠ - مختصر التنبيه : التنبيه في فروع الشافعية كتاب للشيخ ابراهيم بن علي الفقيه الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ ، وهو أحد الكتب الخمسة المشهورة المتداولة بين الشافعية . وقد ذكر صاحب كشف الظنون (١٤٤) مختصرات عديدة لكتاب التنبيه ، منها مختصر للبارزي ، كما ذكره صاحب تنمة المختصر (١٤٥) وصاحب طبقات الشافعية الكبرى (١٤٦) وصاحب النجوم الزاهرة (١٤٧) وصاحب نكت الهميان (١٤٨) ، وصاحب هدية المارفين (١٤٩) وصاحب مفتاح السعادة (١٥٠) .

٢١ - المغني : ذكره السبكي في طبقاته (١٥١) وصاحب مفتاح السعادة (١٥٢) وفي تاريخ حماة (١٥٣) « المغني مختصر التنبيه » وصواب العبارة : المغني ومختصر التنبيه . لأن الناسخ أسقط حرف الواو ، وقد استعاض صاحب هدية المارفين (١٥٤) عن حرف الواو بحرف الجر [في] لتستقيم العبارة ، وأصبح اسم الكتاب في هدية المارفين « المغني في مختصر التنبيه » . ومن الواضح أن « المغني » كتاب مستقل بنفسه ، و « مختصر التنبيه » كتاب آخر كما مر معنا من قبل . وقد اختصر كتاب « المغني » عالم المدينة المنورة وفقهها ومحدثها محمد بن أحمد المعروف روزبه الكازروني المدني المتوفى سنة ٨٤٣ هـ (١٥٥) .

٢٢ - الاحكام على أبواب التنبيه : ذكره صاحب النجوم الزاهرة (١٤٧) وصاحب الدرر الكامنة (١٥٧) وصاحب نكت الهميان (١٤٨) وصاحب هدية المارفين (١٥٤) . أما صاحب البدر الطالع (١٥٦) فيقول : وله كتاب في الأحكام .

٢٣ - التمييز : وقد أتى على ذكره صاحب الدرر الكامنة (١٥٧) والسبكي في طبقاته (١٥٨) وصاحب البدر الطالع (١٥٩) وصاحب كشف الظنون (١٦٠) وصاحب مفتاح السعادة (١٦١) . وللتمييز شرح أشار اليه صاحب كشف الظنون وضعه الامام بهاء الدين محمد بن علي الانصاري المتوفى سنة ٧٥٣ هـ أي بعد وفاة البارزي بخمس عشرة سنة ، وربما كان هذا الشرح معروفا أيام البارزي أو بعد وفاته بقليل .

٢٤ - تمييز التعجيز : كتاب « التمييز في مختصر الوجيز » وهو في الفروع الشافعية للشيخ تاج الدين المعروف بابن يونس الموصل المتوفى سنة ٦٧١ هـ ، وقد شرحه البارزي ذكر ذلك صاحب كشف الظنون (١٦٢) كما ذكره صاحب تنمة المختصر (١٦٣) وصاحب طبقات المفسرين (١٦٤) والقلقشندي في فلائد الجمان (١٦٥) وصاحب تاريخ حماة (١٦٦) وصاحب هدية المارفين (١٦٧) .

٢٥ - الزبدة في الفقه : ذكره صاحب النجوم الزاهرة (١٦٨) وصاحب نكت



الهميان (١٦٩) ويسميه صاحب الدرر الكامنة (١٧٠) وصاحب طبقات المفسرين (١٧١) وصاحب هدية العارفين (١٧٢) باسم « الزبدة في الفقه » .

٢٦ - الدراية لأحكام الرعايسة : أحكام الرعاية في الفقه للمحاسبي ، وقد شرحه البارزي وأسماء « الدراية لأحكام الرعاية » وقد أتى على ذكر الشرح صاحب تنمية المختصر (١٧٣) وصاحب تاريخ حماة (١٧٤) وصاحب هدية العارفين (١٧٥) .

٢٧ - المبتكر في الجمع بين مسائل المعصول والمختصر : ذكره الحافظ الداودي في طبقات المفسرين متفرداً (١٧٦) .

٢٨ - مناسك الحج : ذكره صاحب هدية العارفين (١٧٧) ويسميه صاحب نكت الهميان (١٧٨) « كتاب المناسك » .

٢٩ - الدرة في صفة الحج والعمرة : تفرد بذكره صاحب طبقات المفسرين (١٧٩) .
٣٠ - المنتهى على الحاوي : ذكره صاحب الدرر الكامنة (١٨٠) وقال عنه القلقشندي : وهو كتاب جليل أتى فيه على مسائله منطوقاً ومفهوماً ، وهو من أجل المصنفات قدراً وأقربها ماخذاً (١٨١) .

٣١ - منظومة في الفقه : أشار صاحب الأعلام (١٨٢) الى منظومة في الفقه للبارزي ، غير أن الزركلي لم يقف على اسم المنظومة .

٣٢ - رموز الكنوز : ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون (١٨٣) لشرف الدين هبة الله ابن عبد الرحيم المعروف بابن الانباري ، وهذا من أغاليط صاحب كشف الظنون أو مسن تصحيف النساخ ، والصواب : المعروف بابن البارزي . ويذكر « رموز الكنوز » صاحب هدية العارفين (١٨٤) وصاحب الأعلام (١٨٥) والكتاب مخطوط .

٣٣ - شرح البهجة : ذكره الحافظ الداودي في طبقات المفسرين (١٨٦) ويقع في مجلدين .

و - في اللغة

٣٤ - العمدة في شرح الزند : شرح البارزي ديوان سقط الزند لأبي العلاء المعري ، وقد ذكر الشرح صاحب كشف الظنون (١٨٧) باسم « العمدة في شرح الزند » ، في حين يذكره صاحب هدية العارفين (١٨٨) باسم « العمدة في شرح سقط الزند للمعري » . وما ذكره صاحب كشف الظنون هو الصواب ، ولا يخفى ما بين (العمدة) و (الزند) من سجع مستملح كان من سمات ذلك العصر .

٣٥ - كتاب العروض : ذكره صاحب النجوم الزاهرة (١٨٩) وصاحب نكت الهميان (١٩٠) وصاحب هدية العارفين (١٩١) .

* * *

تلكم هي آثار شرف الدين البارزي عالم حماة في القرن الثامن الهجري . . بل تلك بقايا آثاره ، انها جزء من تراثنا ، ومظهر يكاد لا يبين من حضارتنا . ولا بد أن قادماً من الغيب - في غد قريب - سوف يرفع الرصد عن كنوزنا الدفينة .

□ حواشي البحث :

- ١ - اشار ابن الوردي الى باب أبرز بقوله موجها :
 بي هيفاء من بنات العراق
 اطلقت اسمي وشدت وثاقي
 ثم قالت ان جنت من باب أبرز
 بالعطايا رايت باب الطاق
 والبيتان حافلان بالصنعة الھديعية (انظر : العقيان -
 الترجمة رقم ١٨٤)
 ٢ - الضوء اللامع : ٩ : ٢٣٦ ، تاريخ المعتبر : ٥٧٩ (خ) ،
 مجلة المعرفة السورية - العدد ١٥٤ مقال احسان المعلم :
 حماة في عصر أبي الفداء .
 ٣ - تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤ .
 ٤ - الدور الكامنة : ٥ : ١٧٤ .
 ٥ - تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤ ، طبقات الشافعية الكبرى : ٧٤٨ .
 الدور الكامنة : ٥ : ١٧٤ ، طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠ .
 ٦ - تنمة المختصر : ٢ : ٣١٨ .
 ٧ - الدور الكامنة : ٥ : ١٧٤ ، طبقات الشافعية الكبرى :
 ٦ : ٢٤٨ ، وفيات ابن رافع : الترجمة رقم ١٠٢ ،
 ٨ - شذرات الذهب : ٦ : ١١٩ .
 ٩ - شذرات الذهب : ٦ : ١٢٠ ، تاريخ المعتبر : ١ : ٢٠٩ - ٢٢٦ -
 ٢٤٨ - ٢٨٨ - ٤٤٨ (خ) .
 ١٠ - نكت الھميان : ٣٠٣ .
 ١١ - الدور الكامنة : ٥ : ١٧٤ .
 ١٢ - وفيات ابن رافع : الترجمة ٩١٢ .
 ١٣ - فلاذ الجمان : ١٨٢ - ١٨٣ .
 ١٤ - وفيات ابن رافع - الترجمة رقم ١٠٢ .
 ١٥ - تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤ .
 ١٦ - الدور الكامنة : ٥ : ١٧٤ ، نكت الھميان : ٣٠٣ .
 ١٧ - المرجعان السابقان .
 ١٨ - البيت التقوي نسبة الى الملك المظفر تقي الدين عمر بن
 شاهنشاه صاحب حماة المتوفى ٥٨٧ هـ ، وهو ابن أخي
 صلاح الدين الايوبي .
 ١٩ - الدور الكامنة : ٥ : ١٧٤ ، النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥ .
 ٢٠ - وفيات ابن رافع : الترجمتان رقم ١٥ - ١٠٢ .
 ٢١ - تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٦ .
 ٢٢ - شذرات الذهب : ٦ : ١١٩ .
 ٢٣ - اشارة الى قوله تعالى : . او كالذي مر على قرية وهي
 خاوية على عروشها - البقرة - الآية ٢٥٩ .
- ٢٤ - الدور الكامنة : ٥ : ١٧٥ - ١٧٦ .
 ٢٥ - المرجع السابق .
 ٢٦ - طبقات الشافعية الكبرى : ٦ : ٢٤٨ .
 ٢٧ - وفيات ابن رافع : الترجمة رقم ١٠٢ .
 ٢٨ - النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥ .
 ٢٩ - تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤ ، خزائن الادب : ٢٩٤ .
 ٣٠ - كشف الظنون : ٢ : ١١٠٢ ، طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥١ .
 ٣١ - كشف الظنون : ١ : ٧٤ - ٧٥ .
 ٣٢ - هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧ .
 ٣٣ - نكت الھميان : ٣٠٣ .
 ٣٤ - هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧ .
 ٣٥ - الاعلام : ٩ : ٦٠ .
 ٣٦ - كشف الظنون : ١ : ٨٣ .
 ٣٧ - هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧ .
 ٣٨ - نكت الھميان : ٣٠٣ .
 ٣٩ - النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥ .
 ٤٠ - هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧ .
 ٤١ - معجم المؤلفين : ١٣ : ١٣٩ .
 ٤٢ - الاعلام : ٩ : ٦٠ .
 ٤٣ - فهرس دار الكتب الظاهرية (علوم القرآن) : ٤٠٤ .
 ٤٤ - تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤ .
 ٤٥ - الاعلام : ٩ : ٦٠ .
 ٤٦ - تاريخ حماة : ١٤٥ .
 ٤٧ - هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧ .
 ٤٨ - طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠ .
 ٤٩ - شذرات الذهب : ٦ : ١١٩ .
 ٥٠ - كشف الظنون : ٢ : ٩٢٢ .
 ٥١ - تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤ .
 ٥٢ - تاريخ حماة : ١٤٥ .
 ٥٣ - معجم المؤلفين : ١٣ : ١٣٩ .
 ٥٤ - هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧ .
 ٥٥ - ايضاح المكنون : ١ : ١٨١ .
 ٥٦ - البدر الطالع : ٢ : ٣٢٤ .
 ٥٧ - الاعلام : ٩ : ٦٠ .
 ٥٨ - ايضاح المكنون : ١ : ١٨١ .
 ٥٩ - نكت الھميان : ٣٠٢ .
 ٦٠ - كشف الظنون : ٢ : ٦٤٨ .
 ٦١ - الدور الكامنة : ٥ : ١٧٤ .
 ٦٢ - البدر الطالع : ٢ : ٣٢٤ .
 ٦٣ - طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠ .

- ١٠٢- تاريخ حماة : ١٤٥
- ١٠٣- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ١٠٤- طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠
- ١٠٥- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ١٠٦- الدرر الكامنة : ٥ : ١٥٤
- ١٠٧- كشف الظنون : ٢ : ٥٣٦
- ١٠٨- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ١٠٩- نكت الهميان : ٣٠٣
- ١١٠- النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥
- ١١١- طبقات الشافعية الكبرى : ٦ : ٢٤٨

- ١١٢- مفتاح السعادة : ٢ : ٣٧٦
- ١١٣- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ١١٤- معجم المؤلفين : ١٣ : ١٣٩
- ١١٥- الاعلام : ٩ : ٦٠
- ١١٦- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ١١٧- طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠
- ١١٨- شذرات الذهب : ٦ : ١١٩
- ١١٩- هدين العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ١٢٠- تاريخ حماة : ١٤٥
- ١٢١- شذرات الذهب : ٦ : ١١٩
- ١٢٢- كشف الظنون : ٢ : ٦٢٦
- ١٢٣- تنمة المختصر : ٤ : ٤٥٤

- ١٢٤- طبقات الشافعية الكبرى : ٦ : ٢٤٨
- ١٢٥- النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥
- ١٢٦- نكت الهميان : ٣٠٣

- ١٢٧- معجم المؤلفين : ١٣ : ١٣٩
- ١٢٨- تنمة المختصر : ٤ : ٤٥٤
- ١٢٩- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية : ١٣ - ١٤
- ١٣٠- كشف الظنون : ١ : ١١٨

- ١٣١- تاريخ حماة : ١٤٥
- ١٣٢- مفتاح السعادة : ٢ : ٣٧٦
- ١٣٣- كشف الظنون : ٢ : ٦٢٦
- ١٣٤- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ١٣٥- طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠
- ١٣٦- البدر الطالع : ٢ : ٣٢٤
- ١٣٧- الاعلام : ٩ : ٦٠
- ١٣٨- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ١٣٩- فلائد الجمان : ١٨٣
- ١٤٠- تنمة المختصر : ٢ : ٤٠٣
- ١٤١- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ١٤٢- كشف الظنون : ٢ : ٢٦٧

- ٦٤- شذرات الذهب : ٦ : ١١٩
- ٦٥- النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥
- ٦٦- كشف الظنون : ٢ : ٦٤٨
- ٦٧- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ٦٨- الاعلام : ٩ : ٦٠
- ٦٩- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية-علوم القرآن: ١١٦
- ٧٠- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ٧١- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ٧٢- تاريخ حماة : ١٤٥
- ٧٣- البدر الطالع : ٢ : ٣٢٤

- ٧٤- الدرر الكامنة : ٥ : ١٥٤
- ٧٥- نكت الهميان : ٣٠٣
- ٧٦- النجوم الزاهرة : ٥ : ١٥٤
- ٧٧- الاعلام : ٩ : ٦٠

- ٧٨- معجم المؤلفين : ١٣ : ١٣٩
- ٧٩- كشف الظنون : ٢ : ١٠٤٤
- ٨٠- كشف الظنون : ١ : ٥٠٣
- ٨١- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ٨٢- تاريخ حماة : ١٤٥
- ٨٣- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ٨٤- الاعلام : ٩ : ٦٠

٨٥- مجلة الكشاف - العدد الاول - السنة الرابعة (غسطس ١٩٣٠)
الصادر من بيروت • انظر مقال جميل العظم (التاريخ
ومصنفات العرب فيه)

- ٨٦- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤
- ٨٧- طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠
- ٨٨- النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥
- ٨٩- شذرات الذهب : ٦ : ١١٩
- ٩٠- طبقات الشافعية الكبرى : ٦ : ٢٤٨
- ٩١- تاريخ حماة : ١٤٥
- ٩٢- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ٩٣- مفتاح السعادة : ٢ : ٣٧٦
- ٩٤- نكت الهميان : ٣٠٣
- ٩٥- النجوم الزاهرة : ٩ : ٣١٥
- ٩٦- طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠
- ٩٧- الاعلام : ٩ : ٦٠
- ٩٨- نكت الهميان : ٣٠٣
- ٩٩- طبقات المفسرين : ٢ : ٣٥٠
- ١٠٠- هدية العارفين : ٢ : ٥٠٧
- ١٠١- تنمة المختصر : ٢ : ٤٥٤

- ١٤٣- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
 ١٤٤- كشف الظنون ١ : ٤٩٢ •
 ١٤٥- تنمة المختصر ٢ : ٤٥٤ •
 ١٤٦- طبقات الشافعية الكبرى ٦ : ٢٤٨ •
 ١٤٧- النجوم الزاهرة ٩ : ٣١٥ •
 ١٤٨- نكت الهميان ٣٠٣ •
 ١٤٩- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
 ١٥٠- مفتاح السعادة ٢ : ٣٧٦ •
 ١٥١- طبقات الشافعية الكبرى ٦ : ٢٤٨ •
 ١٥٢- مفتاح السعادة ٢ : ٣٧٦ •
 ١٥٣- تاريخ حماة : ١٤٥ •
 ١٥٤- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
 ١٥٥- البدر الطالع ٢ : ١٢١ •
 ١٥٦- ألبدر الطالع ٢ : ١٢١ •
 ١٥٧- الدرر الكامنة ٥ : ١٥٤ •
 ١٥٨- طبقات الشافعية الكبرى ٦ : ٢٤٨ •
 ١٥٩- البدر الطالع ٢ : ٣٢٤ •
 ١٦٠- كشف الظنون ١ : ٤٨٥ •
 ١٦١- مفتاح السعادة ٢ : ٣٧٦ •
 ١٦٢- كشف الظنون ١ : ٤١٨ •
 ١٦٣- تنمة المختصر ٢ : ٤٥٤ •
 ١٦٤- طبقات المفسرين ٢ : ٣٥٠ •
 ١٦٥- فلاح الجمان ١٨٢ •
 ١٦٦- تاريخ حماة : ١٤٥ •
 ١٦٧- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
- ١٦٨- النجوم الزاهرة ٩ : ٣١٥ •
 ١٦٩- نكت الهميان ٣٠٣ •
 ١٧٠- الدرر الكامنة ٥ : ١٥٤ •
 ١٧١- طبقات المفسرين ٢ : ٣٥٠ •
 ١٧٢- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
 ١٧٣- تنمة المختصر ٢ : ٤٥٤ •
 ١٧٤- تاريخ حماة : ١٤٥ •
 ١٧٥- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
- ١٧٦- طبقات المفسرين ٢ : ٣٥٠ •
 ١٧٧- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
 ١٧٨- نكت الهميان ٣٠٣ •
 ١٧٩- طبقات المفسرين ٢ : ٣٥٠ •
 ١٨٠- الدرر الكامنة ٥ : ١٥٤ •
 ١٨١- فلاح الجمان ١٨٢ •
 ١٨٢- الإعلام ٩ : ٦٠ •
 ١٨٣- كشف الظنون ٢ : ٩١٤ •
 ١٨٤- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
 ١٨٥- الإعلام ٩ : ٦٠ •
- ١٨٦- طبقات المفسرين ٢ : ٣٥٠ •
 ١٨٧- كشف الظنون ٢ : ٩٩٣ •
 ١٨٨- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •
 ١٨٩- النجوم الزاهرة ٩ : ٣١٥ •
 ١٩٠- نكت الهميان ٣٠٣ •
 ١٩١- هدية العارفين ٢ : ٥٠٧ •

★ ★ ★

□ ثبت المراجع :

٢ - الغطية :

١ - تاريخ المعتبر بتنمة المختصر في اخبار البشر - الجزء الاول : نوري باشا الكيلاني (محفوظ لدى حفيده في حماة) •

ب - المطبوعة :

- ١ - الاعلام : خير الدين الزركلي - الطبعة الثانية •
 ٢ - ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون : اسماعيل باشا البغدادي - الطبعة الثالثة - طهران ١٣٧٨ هـ •
 ٣ - البدر الطالع بمعاصر من بعد القرن السابع : محمد بن علي الشوكاني - الطبعة الاولى - القاهرة ١٣٤٨ هـ •
 ٤ - تنمة المختصر في اخبار البشر = تاريخ ابن الوديعي : زين الدين عمر بن الوديعي - تحقيق احمد رفعت البدرابي - الطبعة الاولى - دار المعرفة - لبنان ١٩٧٠ •
 ٥ - تاريخ حماة : الشيخ احمد الصابوني - الطبعة الثانية - حماة ١٩٥٦ •
 ٦ - خزائن الادب وهاية الارب : ابن حجة العموي - مصر ١٢٩١ هـ •

٧ - الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة : ابن حجر العسقلاني - تحقيق محمد سعيد جاد الحق - دار الكتب المصرية .

٨ - شذرات الذهب في اخبار من ذهب : ابن عماد الحنبلي - مصر ١٣٥١ هـ .

٩ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع : شمس الدين السخاوي - القاهرة ١٣٥٥ هـ .

١٠ - طبقات المفكرين : العاقل شمس الدين الداودي - تحقيق علي محمد عمر - دار الكتب المصرية .

١١ - طبقات الشافعية الكبرى : عبد الوهاب السبكي - الطبعة الأولى .

١٢ - فهرس دار الكتب الظاهرية - علوم القرآن : عزة حسن - مطبوعات المجمع العلمي العربي - دمشق ١٩٦٢ .

١٣ - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - الفقه الشافعي : عبد الفني الدفر - مطبوعات المجمع العلمي العربي - دمشق ١٩٦٣ .

١٤ - ثلاث الجمان في التعريف بقبائل حرب الزمان : أبو العباس احمد بن علي القلقشندي - تحقيق ابراهيم الأبياري - الطبعة الأولى - القاهرة ١٩٦٣ .

١٥ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : مصطفى برز عيسد الله الشهيد بجاعي خليفة - الطبعة الثالثة - طهران ١٣٧٨ هـ .

١٦ - معجم المؤلفين : عمر رضا كحالة - دمشق ١٩٥٧ .

١٧ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة : احمد بن مصطفى الشهر بطاش كبصري زاده - تحقيق كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النصر - القاهرة ١٩٦٨ .

١٨ - النجوم الزاهرة في اخبار مصر والقاهرة - الجزء التاسع : ابن تغري بردي الإتابكي - طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة .

١٩ - نظم العميان في اعيان الأعيان : جلال الدين السيوطي - تحقيق الدكتور فليبي حتي - المطبعة العربية الأمريكية - نيويورك ١٩٢٧ .

٢٠ - نكت الهميان في نكت العميان : صلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي - مطبعة الجمالية - مصر ١٩١١ .

٢١ - هدية العارفين : اسماعيل باشا البغدادي - استانبول ١٩٥١ .

٢٢ - وفيات ابن رافع السلامي : تحقيق عبد الجبار زكار - طبعة على الآلة الناسخة ج - الدوريات :

١ - مجلة الكشف - بيروت - العدد الأول - شباط - السنة الرابعة ١٩٣٠ .

٢ - مجلة المعرفة - دمشق - العدد ١٥٤ .

★ ★ ★

عطيّة الرحمن في صحّة إرصاد الجوامك والأطيان عيسى بن عيسى الصّفيّ البحري

عبد الإله نبهان

□ توطئة :

في صباح يوم الجمعة الواقع في ٢٨/كانون الثاني/١٩٧٧ كنت صعبة الاستاذ الدكتور مدنان الدرويش في حجرة تفص بالمخطوطات في حمص ، وكان الدكتور الدرويش يقلب محتويات تلك الخزنة ويستعرضها كتاباً بعد كتاب ، ومعظم المخطوطات تلك كانت في علوم العربية والفقه وجلها مؤلفين من المتأخرين ، ويندر أن يوفك كتاب هام ٠٠٠ ومن المخطوطات القليلة التي تلفت النظر اليها كانت رسالة صغيرة هي « عطية الرحمن في صفة إرصاد الجوامك والأطيان » تأملها الدكتور الدرويش ثم نصح بتصويرها أو نسخها . فعلا فقد صورتها ، ونسختها في ١٩٧٧/٤/١ وقمت بمحاولة أولى لتخريج نصوصها ، ثم استخرجت تراجم للمذكورين فيها ، ثم أهملتها ٠٠٠ ومضت الأيام وأنسيتها أو كنت ، ومنذ أسابيع كنت أقرأ فهرس مخطوطات الفقه الحنفي في الظاهرية ، وهي الفهارس التي وضعها الأخ الأستاذ محمد مطيع الحافظ ، فقرات اسم هذه الرسالة ، وتذكرت ما كان غاب عني من أمرها ، فصورت النسخة الجديدة - وهي في حقيقتها الأقدم - فاجتمع لدي نسختان من الرسالة ، ولم آبه لكونها كانت طبعت منذ تسعين سنة في هامش أحد الكتب ، لأنها ليست في متناول يدي ولا يد أحد غيري . ولأن طريقة العمل فيها تختلف حتماً عما كانت عليه آنذاك ، كما أن زاوية النظر إليها ودلالات دراستها تختلف عما كانت عليه قبل قرن من الزمان .

□ معنى الجامكية :

وسأورد هنا ملخصاً لما ذكره ر . دوزي في معجمه ولما ذكرته دائرة المعارف الإسلامية التي اشتملت على بحث واف للكلمة الجامكية .

قال دوزي نقلاً عن فريتاخ : بالفارسية : جامكي من جامة : ثوب ، لباس . ومعناها الأصلي : المال المخصص للملابس . وجمعها جوامك وجامكي وهي العطاء والراتب

والأجرة والوظيفة . وجوامك المدارس أي رواتب المدرسين ، ويقال : أعطاه جامكية وعمل له جامكية أي أجرى له راتباً أو وظيفة . « تكملة المعاجم العربية ٢ : ٢٧ » .

أما دائرة المعارف فقد ذكرت ما ملخصه :

جامكية : مصطلح شائع في العالم الاسلامي في القرون الوسطى المتأخرة يرادف كلمة (راتب) ومعناها ذلك الجزء من الراتب المنتظم الذي يُمنح في هيئة ملبوس أو لباس أو قماش . ثم استقر معناها آخر الأمر على « الراتب » شأنها شأن كلمة جراية سواء بسواء .

والظاهر أن كلمة جامكية اكتسب معنى الراتب في العصر السلجوقي (القرن الخامس الى الثامن الهجري) لأن المصطلح الرسمي للفاطميين لم يستخدمها ، ونراها مستخدمة في النصوص الخاصة بالسلاجقة المتأخرين دالة على ذلك الجزء من الراتب الذي يُمنح في صورة لباس أو قماش . ثم استعمل المصطلح من بعد أيام المماليك بمعنى ذلك الجزء من الراتب الذي يُمنح نقداً . وفي نص للنويري في نهاية الأرب ٨ : ٢٠٥ يظهر أن الجامكيات كانت هي الرواتب التي كانت تمنح لطائفة من المماليك الذين كانوا يعملون كتبة .

وفي المعهد الجركسي كانت الجامكية هي الراتب الشهري المنتظم للجيش يؤدي في عرض خاص في الفناء السلطاني « دائرة المعارف الاسلامية ١٠ : ٤٤٢ » .

ويبدو من الرسالة التي بين أيدينا عطية الرحمن « أن مدلول الجامكية في العصر العثماني استقر على معنى الراتب والعطاء المنتظم سواء للمدرسين وأئمة المساجد أو لعيالهم من بعدهم . ثم شاعت بعد العثمانيين في أواخر أيامهم كلمة معاش بمعنى الراتب . ولا تزال كلمة (معاش) سائرة على الألسن حتى أيامنا . أما الجامكية فما سمعتها إلا من بعض كبار السن ، سمعته يستعملونها في معرض التنديد ببخل شخص ما واطهار عدم الاكتراث به وعدم انتظار أي خير منه فيقولون « شو عطيتني الجامكية » يقصدون أنهم لم يروا أي خير منه وهذا التعبير ينطوي على تعظيم الجامكية والنظر إليها على أنها شيء عظيم يمنح للانسان وهذه العبارة نسخت الآن أو كادت .

□ قضايا الجوامك :

ربما كانت قضية الجوامك والتصرف بها من القضايا التي تحتل دراسة جادة موسعة مدعمة بالنصوص الدالة . فالجوامك فيما يبدو كانت المورد الوحيد لعدد كبير من الأسر ، وكانت المبالغ المخصصة للجوامك على شيء من الضخامة ربما بما يقايس تلك المصروفات لذلك كانت تثير طمع بعض الولاة أو المستحقين الذين يرغبون باحتجائها ومنعها عن مستحقيها ، فيقوم أصحاب الجوامك ، وهم من الطبقة الفقيرة التي تضم في جملة من تضم شيوخ المساجد ومدرسيها ومدرسي المدارس المختلفة والقراء و . . . يقوم هؤلاء بمحاولة للدفاع عن مصدر رزقهم الوحيد ورزق عيالهم من بعدهم ، فيفضضون من قرار الوالي أو المتصرف ، وقد تسانداهم في غضبهم فئات أخرى [انظر الجبرتي ١ : ٣٨] فتعود اليهم جامكياتهم ، ويظهرون الرضا والامتنان . . . وفي رسالتنا هذه اتخذت الفتاوى وسيلة دفاع

ودعمت بالنصوص والأدلة ، فوجد السلطان أن ليس من المصلحة في شيء أن يشر طبقة عريضة ، مستكينة لأوضاعها ، داعية له دائرة في فلكه ، من أجل سلبها مسود رزقها الضئيل الذي لا يصلح فتاتاً لمركبة من معارك جيشه الجرار ، فأقر الجوامك على أصحابها . وفي هذه الرسالة تبرز أمور ذات دلالة :

- فهناك ظاهرة القرارات الشخصية التي لا يضبطها دستور ولا قانون ، فهذا يشير بالمنع وذاك يشير بالمعطاء .
- وظاهرة الاعتراف بالعرف الجاري في عبارة هذا أمر أجراه من قبلنا ولا نمنعه نحن .
- لم يقدم الذين أشاروا بمنع الجوامك أي بديل للرزق يعتمد عليه المحرومون منها .
- تبدو ظاهرة احتكام العلماء إلى النصوص واحتجاجهم بها واحتكامهم إلى حوادث تاريخية مشابهة دون محاولة وضع أي نظام جديد عادل يحدد علاقتهم وأسرهم من بعدهم بالدولة .
- كانت هناك طبقة يسميها كاتبنا بأكابر مصر من صناعق وأغوات وبلكات تحرص على رضا طبقة أصحاب الجوامك لأن منهم الفقهاء والشيوخ الذين يتزعمون العامة ، لذلك كانت طبقة « أكابر مصر » تناصر أصحاب الجوامك وتقف إلى جانبها ضد من يحاول المنع ، وهذا الموقف لا يفسر بالانسانية ولا بالحب ولكن بالحرص على المصلحة ، لأن تلك الطبقة الفتيرة كانت هي المورد الأساسي لثروات الطبقات الأخرى ، فمن المصلحة ارضاء زعمائها بالقليل لأن الحرمان يجبر ما لا تعتمد عقباة .
- وتدل هذه الرسالة أخيراً أن طبقة أصحاب الجوامك لم يكن لها أي طموح لتحسين أوضاعها ، بل همها المحافظة على القليل .

□ جامع الرسالة :

هو عيسى بن عيسى السفطي - أو الصفتي - الحنفي ، قال عنه الجبرتي ١ : ١٦٢ : الشيخ العلامة المتقن المتفنن . أخذ عن عدد من مشايخ العلم في عصره كالشيخ حمد ابن إبراهيم الحنفي المعروف بالدقديوسي وعن الشيخ المقدسي وغيرهم ممن عددهم الجبرتي وترجم لهم في مواضع أخر من كتابه . توفي الشيخ عيسى عام ١١٤٣ هـ = ١٧٣٠ م وترك عدداً من المصنفات الفقهية أو بالأحرى الرسائل :

- ١ - القول السديد في وصول ثواب فسل الخيرات للأحياء والأموات بلا شك ولا ترديد
- ٢ - الجواهر الحسان في حل شرب الدخان .
- ٣ - قرّة العين في انتقال الحرام إلى ذمتين
- ٤ - عطية الرحمن في صفة ارضاد الجوامك والأطيان [انظر هدية العارفين ١ : ٨١١]

□ نسخ الرسالة :

النسخة الأولى. وهي التي عثرنا عليها في حمص في خزانة الأستاذ راتب حاكمي ، ورمزنا لها بالحرف (ح) وتقع هذه النسخة في ست عشرة ورقة ٢١ × ١٥ سم ، صفحاتها مؤطرة بالحبرة ، وعدد الأسطر في الصفحة ٢٣ سطراً كتبت بخط نسخي واضح . وتنتهي رسالة عطية الرحمن في الورقة (١٣) أما سائر الأوراق فقد اشتملت على ثمان فتاوى .

كتب على الصفحة الأولى اسم الرسالة واسم جامعها « عطية الرحمن في صفة إرصاد الجوامك والأطيان جمع العبد الفقير الراجي عفو ربه القدير عيسى بن عيسى الصفتي البحري الحنفي عفي عنه أمين » وعلى الورقة تمليكات مطموسة وختم باسم خليل الرشيد الحنفي . ولم يذكر في آخرها تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ إلا أن كاتبها ذكر في آخرها تاريخ تصنيفها نقلاً عن النسخة التي نقل منها الرسالة .

النسخة الثانية :

وهي نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق رقم ٦٩١٧ ورمزنا لها بالحرف «د» وهي تقع ضمن مجموع فيه رسائل ، ودون عليه بأنها رسائل بخطوط المصنفين .

اللوحة الأولى دون عليها اسم الرسالة واسم جامعها كما في النسخة (ح) وتحت ذلك كتب « وللمحموي رسالة سماها بنية الآمال في بيان حكم ما رتب وأرصد من بيت المال . » تقع الرسالة في ست عشرة ورقة ٢١ × ١٥ سم ، في كل صفحة ٢١ سطراً وخطها نسخي ممتاز .

هذا وقد ذكرت رسالة « عطية الرحمن » منسوبة إلى صاحبها في عدد من المراجع كما في معجم المؤلفين ١ : ٨١١ - وإيضاح المكنون ١ : ٢٧٦ - ٢ : ٢٢٤ - ٢٤٩ ، ومعجم المطبوعات لسركيس ٢ : ١٤٠٢ وأنظر كذلك فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ، الفقه الحنفي ١ : ٤٨٨ وضمه الأستاذ محمد مطيع الحافظ .

□ العمل في الرسالة :

قارنت نص النسختين أحدهما بالآخرى . وأشرت إلى الفروق أو الزيادات ، واهتمت بترجمة الأعلام الذين ورد ذكرهم في الرسالة ، ولا سيما أنهم في جملهم من العصر العثماني ، وأغفلت ترجمة من لا يحتاج إليها كعمر بن الخطاب . وخرجت ما ورد من الأحاديث باستثناء حديث واحد في آخر الرسالة لم أوفق إلى تخريجه .

كما حاولت أن أقارن بين النصوص التي وردت في الرسالة وبين أصولها ، وقد وفقت إلى ذلك في مواضع ، ولم تسمحني المراجع في مواضع آخر . ويجدر أن أذكر أنهم ينقلون النصوص بالمعنى ولا يتقيدون بحرفية النص وأعني بهم العلماء الذين دونوا فتاوى الرسالة .

□ قيمة الرسالة :

لعل قيمة رسالة « عطية الرحمن » قد اتضحت مما كتبناه تحت عنوان قضايا الجوامك ، وأضيف هنا أن قيمتها لا تنبع من ذاتها وإنما مما تحمله من دلالات اقتصادية اجتماعية ، ومن دلالات سياسية فكرية ، فالسلطان الذي أقر الجوامك ضمن منظور مستقبلي شامل هو الاحتواء لم يكن ليسمح لوال قصير النظر أن يفسد عليه أمر ولاية كمصر . وأولئك « الأغوات والبلكات والصناجق » الذين تحدوا الوالي ورفعوا قضية الجوامك إلى السلطان لم تكن دوافعهم مجرد دوافع إنسانية ، بل كان يكمن وراءها وعي سياسي واقتصادي عيسق بمصالح طبقتهم التي تقدر عواقب الأمور .

ثم هذه الرسالة قبل كل شيء وبمده تصور ما كان يمتري المجتمع أو قطاعات منه من القلق والهزات النفسية نتيجة سوء الإدارة والخوف من قرارات لا يقيدتها دستور ولا يضبطها قانون .

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ؛
أما بعد :

فانه لما كان في شهر الحجة الحرام ختام سنة إحدى وعشرين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام ، حضر وزير إلى مصر المحروسة زالت بالخير والمز مأنوسة ، يقال له « إبراهيم باشا »^(١) فبعد قدومه مات جماعة من أكابر مصر ، فلما بلغه ذلك أرسل يكشف على جوامكهم وجراياتهم فوجدهم أرصدوها قبل موتهم على أولادهم وعيالهم وعتقاتهم ، وبعضهم أرصدوها على زوايا وجوامع وتداريس وغير ذلك من أعمال البر والخير . فأرسل إلى الرزمنجي^(٢) وطلب منه دفترًا بعلم الجوامك المرصدة على أولاد وعيال وغير ذلك ، فكتب له بذلك دفترًا . فأراد رفع ما أرصد من الجوامك والأطيان . فعند ذلك اجتمع رأي عسكر مصر وأكابرها وارتأوا مع بعضهم ، فاقتضى رأيهم إلى كتابة سؤال في شأن ذلك ، وكتابة علماء العصر من المذاهب الأربعة عليه ، فان وجدوا الشرع مساعدا لهم ممنوا المعارض لرفع ذلك ، وابقاء ما كان على ما كان ، وان لم يكن الشرع مساعدا لهم سلموا بلا معارضة في ذلك . فكتبوا سؤالا وكنت أنا الذي أملتته لبعض اخواني . فأجاب عنه علماء العصر بأجمعهم من

المذاهب الأربعة ، فأوردت السؤال مع الأجوبة كلها في هذه الرسالة ليكون صوتاً لها من الضياع ، وخوفاً من وقوع نازلة تقع في شأن ذلك فيما يأتي من الزمان ، ليكون المحصل لها على بصيرة في ذلك ويعلم حكم الله فيها . واني لم أضع جواباً حتى راجعت أصوله وفهمته مضمونه . وسأذكر عقب كل جواب بقول مذهبه قاصداً بذلك وجه الله العظيم ، لم يسألني في شأن ذلك سائل ، وانما أردت بذلك تكثير الرحمات علي وعلى والدي ومراعياً ومراعياً في ذلك قول الله عز وجل (وتعاونوا على البر والتقوى)^(٤) وسيتها : « عطية الرحمن في صحة ارصاد الجوامك والأطيان » وما أنا سوق لك السؤال برمته ثم أسوق عقبه الأجوبة على ترتيب المذاهب فأقول - وأرجو من الله القبول - :

أما السؤال فصورته : ما تقول السادة العلماء رضي الله عنهم في الجوامك والأطيان والجرايات المرصدة على أولاد وعيال ، المرتبات على خيرات مقصود^(٥) بها وجه الله ، هل هي صحيحة اذا رأى السلطان أو نائبه في ارصادها^(٦) مصلحة للمسلمين واجراء للخيرات الى يوم الدين ، واعانة لمن صاروا بأمنور الدين ، واعانة لمن صاروا بأمر الدين مشغولين أم لا ؟

واذا قلت بصحتها هل يجوز لمن بعده من السلاطين والوزراء نقض ما أرصده من قبله ؟ أفيدوا الجواب بتحقيقاً مقبلاً على رد

وأما الأجوبة :

فأجاب شيخنا وأستاذنا « السيد علي الحسني الحنفي »^(٧) بقوله : الحمد لله حق حمده كما يليق بجلاله ومجده . الارصاد بلفظ أولاد وعيال وعلى شمائر الاسلام والمصالح العامة الدينية بأوامر الوزراء المصريين صحيح وكذا من توالاهم أيضاً صحيح لا يجوز نقضه ولا بطلاله بغير مسوغ شرعي حيث كان المرصد عليهم من مصاريف بيت المال من العلماء والقراء والأيتام والنساء الأرامل والمفتين وطلبة العلم وذراريهم اذ الضمير فيه عائد على الكل كما في المسكين واعتمده في « البحر »^(٨) وتبعه صاحب « تنوير الأبصار المسمى بالدر المختار »^(٩) . والملة أن هذا مال بيت المال وصل الى المسلمين من غير قتال فأعد لمصالحهم^(١٠) ، وهؤلاء عملة المسلمين ، ونفقة الذراري على الأباء ، وادارار الأرزاق على ذوي الاستحقاق من أقوى دعائم السلطنة العلية ومن أطيع

ثمراتها الجنية ، لا يجوز نقضه بالاتفاق، لما تقرر في كتب الفروع أن تصرف الامام وكذا نائبه منوط بالمصلحة ، وظاهر أنه لا مصلحة في قطع أرزاق المستحقين من بيت المال . قالوا : واذا^(١١) كان فعل الامام مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعاً، أي : لا تجب طاعته الا اذا وافق أمره الشرع فان خالف الشرع لم ينفذ ما أمر به ، أي : لا يتبع قوله ولا يطاع بل تجب مخالفته ولهذا قال « أبو يوسف »^(١٢) في « كتاب الخراج » : ليس للامام أن يخرج شيئاً من يد أحد الا بحق ثابت معروف . وقد ذكر علماؤنا أن من له حق في ديوان الخراج كالمقاتلة والعلماء والمفتيين والفقهاء وطلبة العلم يفرض لأولادهم تبناً ولا يسقط بموت الأب^(١٣) . وفي « البحر » : وتمطى المقاتلة كفايتهم وكفاية عيالهم ، وكذا العلماء يعطون من الخراج أرزاقهم وأرزاق عيالهم ، فان فضل منه شيء يجوز صرفه الى الفقراء ونفقة الكعبة ، والرأي الى الامام من تفضيل وتسوية من غير أن يميل الى هوى ، ولا يحل لهم الا ما يكفيهم وأعوانهم ، وان فضل من المال شيء بعد ائصال الحقوق الى أربابها قسمه بين المسلمين انتهى .

قال شيخنا « السيد الحموي »^(١٤) - رحمه الله تعالى - ضمن فتوى له : فقد استفيد أنه لا يجوز ابطال ما يستحقه المستحق من بيت المال . وفي نيف وثمانين وسبعمائة أراد « السلطان برقوق »^(١٥) نقض كل ما أرصده « ملوك الدولة الكردية »^(١٦) من بيت مال مصر ، وقال : انه أخذ بالحيلة من بيت المال ، وقد استغرق نصف أراضي بيت المال ، وعقد لذلك مجلساً حافلاً حضره شيخ الشيوخ أكمل الدين^(١٧) شارح « الهداية »^(١٨) المسمى « بالمنايا » شيخ السادة الحنفية في عصره ، وعلامة الدنيا على الاطلاق سراج الدين عمر البلقيني^(١٩) والبرهان ابن جماعة^(٢٠) وغيرهم واتفقوا على أرصد من جامكية أو طين ورزق يخرج من بيت المال ومن الديوان على من كان مصرفاً من مصارف بيت المال لا سبيل الى نقضه وانفصل المجلس على هذا^(٢١) . قال العلامة جلال الدين الحافظ^(٢٢) وهذا الذي اتفقوا عليه بعينه قاله العز بن عبد السلام^(٢٣) سلطان العلماء . فكلام العلماء في هذه المسألة يوافق بعضه بعضاً . انتهى المقصود نقله من فتوى السيد المذكور والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل كتبه الفقير السيد علي الحنفي انتهى .

وأجاب^(٢٤) شيخنا الشيخ علي العمدي الحنفي^(٢٥) أطال عمره بقوله :
 الارصادات والمرتبات من الجوامك والأطيان والجرابات لاشك في صحتها وجوازها
 حيث كان المرصد والمرتب السلطان أو نائبه باذن السلطان أو اذن النائب لأن
 النائب كالسلطان في الاذن فيجوز للوزير ونائبه أن يرصد ويرتب جوامك وطينا
 ونحو ذلك لما فيه المصلحة حيث كان من أرصده عليهم من مصاريف
 بيت المال كقراء ومؤذنين وعلماء وأئمة وأرامل وغيرهم . وهذا لما فيه من ايصال
 الحق الى مستحقه فيكون جائزاً بل واجباً لما قلنا ، وهذا أثر مجمع عليه وحينئذ فما
 رتب وكتب على أولاد وعيال وعتقاء ومساجد وغير ذلك من وجوه الخيرات
 صحيح بلا حرمة ولا كراهة فليس لأحد نقض ذلك من غير مصلحة ، اذ تصرف
 الامام ونوابه منوط بالمصلحة ، ولا مصلحة في قطع الحق عن مستحقه . انتهى
 والله أعلم قاله الفقير علي العمدي الحنفي ووافقه على ذلك مولانا وشيخنا الشيخ
 أحمد التونسي الشير بالدق دوسي الحنفي ولم يكتب جواباً والله أعلم .

قلت : ومما يؤيد ما أفتى به السادة الحنفية ما وقع للامام قاسم تلميذ العلامة
 ابن الهمام^(٢٦) حيث سئل عن وقف السلطان « جقمق »^(٢٧) فأجاب وأجاب
 كما نقله عنه الامام ابن نجيم^(٢٨) في رسالته « التحفة المرضية في الأراضي
 المصرية »^(٢٩) . ولنقله :

أعلم ان الواقف للأرض لا يخلو اما أن يكون مالكا لها في الأصل بأن يكون
 من أهلها حين فتح الامام ومن على أهلها بها أو تلقى الملك من مالكا بوجه من
 الوجوه . فان كان مالكا لها في الأصل فلا كلام في صحة وقفه وتراعى شروطه .
 وان وصلت الى الواقف بالشراء من بيت المال ببذل ثمن معتبر فان وقفه صحيح
 ايضاً لأنه مالكا لها حينئذ وتراعى شروط وقفه سلطاناً من غير شراء . فأفتى الشيخ
 قاسم بأن الوقف صحيح أجاب عنه حين سئل عن وقف « جقمق » فانه أرصد
 أرضاً من بيت المال على مصالح مسجد ، فأفتى بأن سلطاناً آخر لا يملك ابطاله ،
 وذلك بعد أن كان السلطان « برقوق » قبله أرصدها على رجل وأولاده ثم من
 بعدهم على مصالح ذلك المسجد وقال : ان الارصاد من السلطان برقوق المتقدم ليس
 صريحاً في الوقفية فتضمن كلامه حكم صحة وقف السلطان من بيت المال
 وارصاده كذلك ونائبه كذلك .

وقال العلامة « الاتقاني »^(٣٠) في شرحه على الهداية قبيل باب الخراج : بيت

المال حق العامة ، والامام ونائبه كالنائب عنهم • فيجب عليه أن يعطي كل ذي حق حقه ، وله اصطناخ المعروف في حق غيره حيث كان على وجه النظر والمصلحة لأن تصرفه منوط بهما وليس له ابطال حق الغير انتهى • فاستفيد منه عدم نقض ما أرسده غيره من السلطان أو نائبه •

وفي شرح الكنز^(٣١) « للزلمي »^(٣٢) : للامام ولاية عامة وله أن يتصرف في مصالح المسلمين • والاعتياض عن المشترك انعام بجائز من الامام ولهذا لو باع شيئاً من بيت المال يصح بيعه لحاجة ولغيرها • فنقوله : « شيئاً » نكرة في سياق الشرط فتعم المنقول والمقار والأراضي والجوامك لحاجة ولغيرها •

قال العلامة السيد الحموي في فنوى له في ذلك بعد نقله لهذا عن « التحفة المرضية » ما نصه : « فللمشتري أن يقف تلك الأرض ونحوها ويرصدها كذلك على تكية ونحوها من جهة القربات والاحسان والصدقات ولا يسوغ لأحد من السلاطين أو نوابهم معارضته ونقض وقفه أو ارساده انتهى •

ولا يجوز للسلطان وغيره أن يخرج الأرض الموقوفة أو الجامكية المرصدة ممن هي في يده فإذا مات الذي اشترى الجامكية وكان أرسدها على أولاده وعياله ولا وارث له من عيال أو أولاد فانها ترجع لبيت المال • وأما اذا مات الذي اشترى وأرسد وكان له أولاد وعيال فانها تكون لهم بعد موته ، وكل من مات منهم بعد موت الذي أرسد يكون نصيبه للباقيين اخوته أو من العيال • وأما لو كان الذي أرسد حياً ومات أحدهم أو ماتوا كلهم فانها تكون للذي أرسدها يتصرف فيها كيف شاء من فراغ وغيره •

قلت : وفي « الاسماء »^(٣٣) و « البحر »^(٣٤) و « الخلاصة »^(٣٥) وغيرهم لو قال : على أولادي ، تكون لأولاده لصلبه يستوي فيه الذكر والأنثى والخنثى وكل من مات منهم تكون حصته للباقيين من اخوته ولا تخرج الأنثى الا أن يقيد بالذكر ثم تكون النقلة لأولاده لصلبه ما بقي منهم أحد وله التصرف فيها ما دام حياً لا يشاركه فيه أحد من أولاده وعياله لأنه مرصدها • لقول علمائنا^(٣٦) : الواقف يتصرف في وقفه كيف شاء • ومثله المرصد باجماع المذاهب الأربعة •

وفي « البحر » اذا فرض للإنسان شيء في ديوان الخراج فانه^(٣٧) يفرض



لذريته تبعاً له ، واذا مات وبقيت ذريته فانهم يعطون بعد أبيهم كما يعطون في حياته ولا يحرمون من العطاء كما هو ظاهر المتون وعليه الفتوى . وقول من قال انهم يعطون حال حياة آبائهم وعلل ذلك بأن الآباء عملة المسلمين ونفقة الذراري على الآباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا الى الاكتساب يدل صريحاً بحال حياة آبائهم ما قاله في (البحر) من قوله : لم أر نقلاً صريحاً بالاعطاء بعد موت آبائهم حال الضفر ولا عدم الاعطاء لا يعول عليه لأن القاعدة اذا تعارض معنى تعليل المشايخ وظاهر المتون قدّم ظواهر المتون على تعليل المشايخ . وأيضاً قول (أبي يوسف) ان من كان مستحقاً في بيت المال وفرض له استحقاقه فيه فانه يفرض لذريته أيضاً تبعاً له ولا يسقط بموته يرد قول صاحب « البحر » : لم أر نقلاً صريحاً الخ . فتحصل من ذلك أن ما فرض لذرية انسان تبعاً له لا يسقط ما فرض لذريته بعد موته انتهى ويؤيده ما قاله صاحب « الحاوي » (٢٩) : الفتوى على أنه يفرض للذراري العلماء والفقهاء والمقاتلة ومن كان مستحقاً في بيت المال ولا يسقط ما فرض للذراريهم بموتهم . واعلم أن العالم والفقير والجندي وطالب العلم يستحقون في بيت المال وان كانوا أغنياء وكذلك من يعلم الناس القرآن لتعريضه نفسه لتعليم الناس .

وفي فتاوى صاحب الهداية : يدفع الى طلبه العلم كفايتهم وان لم يكونوا علماء لأنهم قصدوا نفع المسلمين في المستقبل . ويؤيده ما في « الحاوي القدسي » (٤٠) : اذا ترك الامام خراج أرض رجل أو كرمه أو بستانه له ، ولم يكن ذلك الرجل أهلاً لصرف الخراج اليه ، يجوز للامام ذلك ويعمل للرجل (٤١) أكله وان لم يكن عالماً ولا فقيهاً ولا جندياً بل كان جاهلاً محضاً عند « أبي يوسف » وهو الصحيح وعليه الفتوى كما في « البحر » و « الخلاصة » وحاشية السيد « أحمد الحموي » على الأشباه والنظائر خلافاً « لمحمد » (٤٢) حيث قال : ان كان المتروك له الخراج أهلاً لصرفه اليه جاز وحل أكله له والا فلا وعليه رده لمن هو أهل له وان لم يفعل أم . وقد علم أن الفتوى على الجواز والحل انتهى .

ويفرض لذرية طلبه العلم لئلا تتمطل آبائهم عن الطلب بالاشتغال بالكسب انتهى : ويؤيده ما في « الاتقاني » في غايته على الهداية : يجب اعطاء نفقة ذراري العلماء والفقهاء والمقاتلة وطلبة العلم والمفتيين والقراء لاقامة



١٤

وقد من الله سبحانه وتعالى باتمام هذه الرسالة في ثاني
صفر الحرام من شهر ذي القعدة سنة الف ومائة وستة وعشرين من
الحجّة النبوية على صاحبها افضل الصلاة
والسلام غفر الله لها ولقاربها
ولماتها وكل المسلمين امين
برحمتك يا ارحم الراحمين
يا الله امين
امين

وهي اقصي

ما قولكم دام فضلكم في رجل ارصد علوفة على اولاده وعياله
وعقبائه وخيراته وقرباياته وكتب في شأن ذلك تذكرة
ديوانية ثم ان الرجل المذكور وقف امامن حجّة والحق في هذا
العلوفة المرصدة وجعل فيها النصف من العلوفة لولده والربع
للعقباء والربع للعيال بعد اخراج الخيرات فهل تقسم العلوفة
على ما في التذكرة ام على ما في الحجّة وما يخص بلا من الاولاد
والعيال والعقباء ذكر في الحجّة ان كل من مات من العقباء
والعيال ولم يعط ذرية تكون حصته لابن الوافق فهل
يعمل بذكر الشرط ام ترجع حصته من مات من العقباء
لبقيتهم ومن مات من العيال لمن بقي منهم وهل اذا كانت
واحدة من العقباء من عيال المرصد هل تأخذ بوصف واحد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه اجمعين اما بعد فانه لما كان
في شهر الحجّة الحرام مقام ستة احدى وعشرين ومائة
والث من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة
والسلام حشر وزير الى مصر الحضر وستة لازل بالبحر
والبحر ما لوسته يقال له ابراهيم باشا فبعد ذروسة
مات جماعة من اكار مصر فلما بلغه ذلك ارسل اليه
على جواهرهم وجراياهم فوجدهم ارصدوها قبل موتهم
على اولادهم وعقبائهم وعقبائهم وبعضهم ارصدوها على
زوايا وجوامع وتداريس وغير ذلك من اعمال البر
والخير فارسل الي الوزير محيي وطلب منه دفتر بعلم
الجواهر المرصدة على اولاد وعيال وغير ذلك وكتب
له بذلك دفتر فاراد رفعه الى ارصد من الجواهر والاظهار
في ذلك اجتمع رأي عسكر مصر واكابرها وتوافقوا
مع بعضهم فانقصي رايهم الى كتابة سوال في شأن ذلك
وكتابة علماء العصر من المذاهب الاربع عليهم فان وجروا
الشرع مساعدا لهم منعوا الحارضي لرفع ذلك والبقاء
ما كان على ما كان وان لم يكن الشرع مساعدا لهم سلموا
بلا معاوضة في ذلك فكتبوا سوالا وكتب انا الذي ابلغت
لبعض اخواني فاجابني عنه علماء العصر بانجمهم
من المذاهب الاربع فاوردت السؤال مع الاجوبة
كلها في هذه الرسالة ليكون صونا لما من الضياع

مخوفا

■ آخر الرسالة في نسخة حمص (ج) ■

■ الصفحة الاولى من الرسالة من نسخة حمص (ج) ■

مصلحة المسلمين . وفي الفاية « للاتقاني » ايضا في آخر باب الجزية ما نصه :
وما جباه الامام من الخراج واهداه اهل الحرب للامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين
كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ، ويعطي قضاة المسلمين وعلماءهم وعماله
منه ما يكفيهم ويكفي اولادهم وكذلك يُدفع منه أرزاق المقاتلة وذرائعهم لأن

هذا المال وصل الى المسلمين بلا قتال ووضع بيت المال ، ومال بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الجهات مصالح المسلمين فيصرف بها انتهى .

ويجوز للسلطان أن يفرز أرضاً أو نحوها ويجعلها مرصدة على تكية ونحوها وعلى ما فيها من القراء وطلبة العلم والمرضى العاجزين والقراء للقرآن العظيم وعلى ما يحتاجون اليه من كسوة أو أدوية وغير ذلك . ويجوز أيضاً أن يرصد أرضاً ونحوها على الواردين الى تكية^(٤٣) ونحوها من الفقراء والأيتام والأرامل ممن هم مستحقون في بيت مال المسلمين ويصح ذلك ويلزم ولا يجوز لأحد نقضه بل يجب ابقاؤه على ما هو عليه اذ لا شبهة في صحة الارصاد من السلطان ونوابه ، ويؤجر السلطان على ذلك لأن بيت المال أعد لمصالح المسلمين فاذا أيد على مصروفه الشرعي يثبت لا سيما اذا كان يخاف عليه أثر الجور الذي يصرفونه في غير مصروفه الشرعي فيكون قد منع من يجيء منهم ويتصرف في ذلك انتهى وقال « الزيلعي » : يجب على الامام أن يتقي الله ويصرف من مال بيت المال الى من كان مستحقاً وحاجته وعياله وأولاده وأتباعه فان لم يصرف منه الى من هو مستحق فيه كان مانعاً للناس عن أخذ حقهم . ومنع الانسان عن حقه حرام بالاجماع انتهى . وقال في « تنوير الأبصار »^(٤٤) : من له حق في بيت المال وظفر بماله في بيت المال يجوز له أخذه ويكون حلالاً انتهى . قال ابن بطال^(٤٥) في شرح البخاري : يجب على السلطان أن يقضي دين الميت اذا لم يترك وفاء ان كان دينه قدر ماله في بيت المال والا فيقدره لما في البخاري من قوله ﷺ : « من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك ديناً فعلى بيت المال »^(٤٦) انتهى . وفي « مفيد النعم ومبيد النقم »^(٤٧) للسبكي : ان من وظائف السلطان الفكرة في العلماء والفقهاء والفقراء ، سائر المستحقين وتنزيلهم منازلهم وكفائتهم من بيت المال الذي هو في يده أمانة عنده ، ليس هو فيه الا كواحد منهم وله ولولده بنسبة دلاء المسلمين فان ترك العلماء ونحوه جياً في بيوتهم واخذ في تعظيم ملكه وزينته ولباسه ولباس حاشيته وحشمه فذلك من أشد البلاء . وان ضم الى ذلك ما بأيدي العلماء وتعرض لأوقاف وقفها أهل الغير ممن تقدم واستكثر ما بأيديهم فهو من أشد البلاء ، ومن خرّق حجاب الهيبة والوقار لأن من حقه أن يرزقهم من بيت المال ما تتم به الكفاية ولا يأخذ ما بأيديهم من الأوقاف ونحوها ولا يكالهم اليها . انتهى^(٤٨) . فتحصل من هذا كله أن

ما رتب وأرصد بأوامر الوزراء سواء كان عن اجتهاد منهم أو بأذن السلاطين على جهات الخير كقراءة الربعات الشريفة والأسبعة الشريفة تقرأ في كل يوم وليلة مثلاً في الأماكن الشريفة ، وأسبلة الماء وخدمتها وما يحتاج إليه من تجديد الأواني ومرمتها ومكاتب الأيتام وكسوتها والقيام بأولادها ، وبناء المساجد والقائمين بشعائرها كالمؤذنين والأئمة ونحوهم ، وكالمدارس والقيام بوظائفها من التداريس في الأماكن المخصصة والاعادة والطلب ، والمرتبات الموقوفة على أولاد وعيال وعتقاء صحيح جائز لا يجوز نقضه بوجه من الوجوه بل يجوز للسلطان ونائبه وكل من بسطت يده في الأرض أحداث مرتبات على خيرات وفعل قربات والله أعلم .

وأما أجوبة المالكية فأجاب مولانا العلامة الشيخ أحمد النفراوي^(٥٠) بقوله : الحمد لله حق حمده ، ما وقع من السلاطين السالفة ونوابهم من الارصادات والأوقاف من بيت المال على جهات البر والصدقة على نحو القراء والعلماء والفقهاء وعلى ما فيه مصلحة لمسلم كالمساجد والرباطات والتداريس ونحوها فإنه صحيح يثابون عليه ، لا يجوز لأحد ممن يأتي بعدهم من السلاطين والوزراء معارضته ولا التوقف فيه لأنهم إنما يصنعون ذلك على أنه من بيت مال المسلمين^(٥١) كما نص على ذلك علماؤنا ومن أعظمهم القرافي^(٥٢) صاحب « الفروق »^(٥٣) ولا شك أن المرتبات الحادثة في مصرنا من أوضاع السلاطين وتداولتها الناس جيلاً بعد جيل لينتفع بها الضعيف وكل من لا قدرة له على الكسب ، وهو من الفعل الحسن الذي يثاب فاعله ، فيجب على كل من يتولى من السلاطين أو الوزراء أن يجريه ولا يعارض فيه لأن الخير لا يقطع .

والمطلوب من العظيم أن يزيد على من سبقه في الخيرات لا يقطع الخير . نعم يجب عليه ما أجمع المسلمون على تحريمه من نحو المكوس وسائر أنواع الظلم التي ما أنزل الله بها من سلطان ، وإنما أحدثه المحدثون لخبر « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده أو بلسانه أو بقلبه »^(٥٤) ولا سيما في مصرنا الذي انتشر فيه الباطل أي انتشار وحسبنا الله ونعم الوكيل . كتبه خادم الفقراء بالأزهر الشيخ أحمد النفراوي المالكي غفر الله له .

وأجاب العلامة الشيخ محمد شنن^(٥٥) بقوله :

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله وآله وأصحابه وأزواجه وفقنا الله لما يعبه ويرضاه ويجعلنا ممن يحمده ولا يخيب سماء بمنه ويؤمنه آمين .
ما ذكر في السؤال فالجواب عنه كما أفاده علماء الاسلام خصوصاً علامة زمانه المالكى المذكور ناقلًا له عن أهل المذهب المحتاطين به ، فالمصير اليه ، والتمويل كله عليه ، لأن بيت المال إنما وضع لصرفه في مصالح المسلمين فالمرتبات على خيرات والعلوفات المكتتبة باسم عيال وغيرها من جملة المصالح بل من أعظمها وأفضلها لما اشتملت عليه من رزق العلماء والأشراف والقضاة والقراء والجند المحافظين والفقراء والأرامل والأيتام خصوصاً وقد انضم الى ذلك قانون أهل مصر وعرفها مع الدولة العثمانية من بداء ولا يتهم الى هذا الوقت ، سالكين في ذلك منهج أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه اذ هو أول من رتب العطاء في بيت مال المسلمين لأهل الفضل المحتاجين واقتضى أثره من جاء بعده من الملوك والسلاطين ونوابهم ، فكانت حسنة له ولمن عمل بعده الى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين . فالأما مولانا الوزير أيد الله تعالى أحكامه ونشر في الخافقين أعلامه الاقتفاء والاتباع لهذا الأثر العظيم والفضل الجسيم ليكون له نصيب^(٥٦) من ذلك ، ولثناء الله تعالى على مصر في القرآن بآيات عديدة ، حتى قال ابن زولاق^(٥٧) : ذكرت مصر في القرآن في ثمانية وعشرين موضعاً^(٥٨) . بل قال السيوطي^(٥٩) : في أكثر من ثلاثين موضعاً وعددها^(٦٠) ومن جملة ذلك قوله تعالى : فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم . وقال الكندي^(٦١) : لا يعلم بلد في أقطار الأرض أنشئ الله عليه بمثل هذا الثناء ولا وصفه بمثل هذا الوصف ولا شهد له بالكرم غير مصر^(٦٢) . ووصى ﷺ على أهلها في أحاديث مشهورة^(٦٣) منها :

عن مالك بن أنس امام دار الهجرة النبوية عن ابن شهاب الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال : سمعت النبي ﷺ يقول اذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فان لهم ذمة ورحماً^(٦٤) .

وأخرج مسلم في صحيحه :

عن أبي ذر رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : ستفتحون مصر وهي أرض يسمى فيها القيراط فاستوصوا بأهلها خيراً فان لهم ذمة ورحماً^(٦٥) .

وأخرج ابن عبد الحكم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال :

سمعت رسول الله ﷺ يقول : اذا فتح الله عليكم مصر فاتخذوا فيها جنداً كثيفاً
فذلك خير أجناد الأرض . فقال أبو بكر رضي الله عنه : ولم يا رسول الله ؟ قال :
لأنهم وأزواجهم في رباط الى يوم القيامة . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
كتبه فقير رحمة ربه وأسیر ذلته محمد المروف بشنن المالكي حامداً مصلياً^(١٦).

وأجاب العلامة العمدة الشيخ أحمد الشرفي^(١٧) شيخ رواق المغاربة بالأزهر
بقوله :

الحمد لله حق حمده وبعد :

فقد تأملت السؤال المنطور أعلاه وما أجاب به السادة العلماء فهو صحيح
معمول به فلا يمدل عنه لغيره ولا تصح مخالفته في الحالة المذكورة وعلى ولي
الأمر الآن تنفيذ ما فعله من قبله ، ولا يجوز له نقضه والله أعلم . ووافقهم
على ذلك سيدنا ومولانا الشيخ محمد الزرقاني^(١٨) شارح الموطأ ولم يكتب
جواباً رحمه الله تعالى .

وأجاب العمدة مولانا الشيخ عبد الباقي القليني المالكي^(١٩) بقوله :

الجواب كذلك ، ويثاب السلطان ووزراؤه على ابقاء الارصادات من
الجوامك والأطيان على حالها ولا ينبغي بل لا يليق بالسلطان ووزرائه نقض ذلك
ولا رفعه لأنه صنع من بيت المال، واذا وقف السلطان ونوابه من بيت المال على من
كان مستحقاً في بيت المال كالعلماء والفقهاء والمدرسين وطلبة العلم جاز ذلك ،
وحصل لهم الثواب الجزيل عليهم وخصوصاً أهل مصر فان النبي ﷺ أثنى عليهم
وذلك أنه قد أتت^(٢٠) بثوب من المعافير - يعني معافير مصر - فقال أبو سفيان :
لئن الله هذا الثوب ولمن من عمله فقال ﷺ : لا تلعنهم فاني منهم وهم مني .

قلت : معنى كوني منهم أن (هاجر أم اسماعيل) عليه السلام منهم . ومعنى
كونهم مني أن (مارية أم ابراهيم) ابنه عليه السلام منهم .

فقد ثبت بهذا أن أهل مصر وصية رسول الله ﷺ وأنه منهم وأنهم منه . فهذه
الخصوصية لا توجد لغيرهم من سائر الأمصار . واذا كان كذلك فينبغي من

الملوك والوزراء أن يعمل فيهم بوصية رسول الله ﷺ فينظر اليهم بعين العناية ويشملهم بيد الرعاية والله أعلم . قاله الفقير عبد الباقي القليبي المالكي رحمه الله تعالى .

قلت :

ويؤيد ذلك ما نقله القرافي^(٧١) في الفروق عن أبي الوليد بن مسند من أصحابنا :

يجوز للامام أن يقف وقفاً من بيت المال على جهة من الجهات الخيرية فإذا وقع ذلك من الملوك والخلفاء ونحوهم على وجه الصحة والأوضاع الشرعية لمصالح المسلمين عموماً أو خصوصاً أنها تنفذ ولا يجوز لأحد أن يتناول منها شيئاً^(٧٢) ولا يجوز للامام تحويله عن تلك الجهة وإطلاقه لمن لم يقم بتلك الوظيفة .

وقال القرافي أيضاً : إذا جعل الامام رزقة ونحوها لانسان على تدريس أو غيره من امامة وأذان وحكم بين الناس ، ولم يقم بتلك الوظيفة لا يجوز له أن يتناول من ذلك المشر شئاً ، لأن الامام إنما أطلقه له على وظيفة ولم يقم بها . واستباحة أموال بيت المال بغير إذن الامام لا تجوز . وأخذ هذا الطين ونحوه بغير هذا الشرط لم يأذن فيه الامام فلا يجوز أخذه الا بما شرط له الامام وبغير شرط الامام لا يجوز له أخذه . نعم^(٧٣) أن اطلع الامام عليه وأبقاه عليه جاز له أخذه حينئذ لأن اطلاعه وإبقائه عليه اذن يستحق بالتقرير الثاني لا الأول . ويجوز للمدرس أخذ الأجرة والرزقة والوقف من بيت المال وكذا على الامامة في الصلاة ونحوها^(٧٤) ولا قدح في تناول الرزق والأرزاق على الامامة ونحوها من هذا الوجه انتهى .

وإذا أعطى الامام ونائبه انساناً شيئاً من الرزق والجوامك ونحوه ، ولم يصرح له بشيء جاز له تناوله من تلك الاقطاعات التي تجمل للأمراء والأجناد من الأراضي الخراجية ونحوها من الرباع والمقار ، وهي أرزاق من بيت المال لا يشترط فيها مقدار من العمل ولا أجل ينتهي اليه ولا مقدرة ككل شهر كذا أو سنة كذا لكونه اعانة ، لكن لا يجوز لهم تناولها الا بشروطها كلقاء أهل^(٧٥) الحرب والأعداء والمناضلة عن الدين ، ونصرة كلمة الاسلام والمسلمين ، والاستعداد بالخيول والسلاح والاعانة على ذلك والا فلا يجوز انتهى .

ويجوز الارصاد على جهات البر والخير من الامام ونحوه لأنه انما يفعل على
على أنه من بيت المال ويجوز للسلطان ونائبه أن يصرف مال بيت المال فيما هو
من مصالح المسلمين حيث كان نفعها عائداً على المسلمين ، كبناء مساجد وقناطر
وغزو وعمارة ثغور وأرزاق قضاة ، وقضاء ديون ، وعقل جراح وتزويج
كأعزب ونحو ذلك ، فيعطون من بيت المال حتى ينفوا سنة بعد أخرى ويقدم الأحمق
فالأحمق لقول (مالك) يُفضل بعضهم على بعض ، ويُبدأ بأهل الحاجة حتى
ينفوا إذا أهل كل بلدة فتحت عنوة وصلحاً حق بها ، إلا أن ينزل بقوم فاقة فينقل
اليهم منها بعد اعطاء أهلها ما يفيهم انتهى . قاله الزرقاني في شرح الشيخ
خليل رحمه الله .

وأما أجوبة الشافعية فأجاب العلامة الشيخ عبد ربه الديوي (٧٦) الشافعي
بقوله :

الحمد لله مانح الصواب حيث رأى من له ولاية الأمر جواز الارصاد على
الخيرات والعيال المذكورين كان ذلك جائزاً لموافقة مذهبه ولا يجوز لغيره
نقضه لاضراره بالرعية . ويشاب ولي الأمر الذي بعد من أرصد الارصاد
الثواب الجزيل من الملك التجواد على ابقاء الارصاد كما كان ، والحالة هذه
والله أعلم . قاله الفقير عبد ربه الديوي الشافعي وكتب عنه بإذنه .

وأجاب العلامة الشيخ منصور المنوي (٧٧) بقوله :

الحمد لله مستحق الحمد ، الجواب كذلك والله أعلم قاله بفمه وكتب عنه
بإذنه .

وأجاب المدة الشيخ أحمد الخليفي (٧٨) بقوله :

الحمد لله الهادي للصواب ، نائب السلطان كالسلطان يتصرف بالمصلحة
فتصرفاته نافذة معمول بها ، لا يجوز لغيره ممن يأتي بعده من ولاية الأمور
نقضها . ومن تصرفاته بالمصلحة المرتبات والارصادات فمن ذلك ما رتب وكتب
باسم أولاد وعيال فهي من المصارف الشرعية . وكذا ما رتب للمصالح الدينية
كالمرتب للمؤذنين والأئمة والقراء ونحوهم . وقد نقل الاجماع على هذا
والله أعلم قاله الفقير أحمد الخليفي وكتب عنه بإذنه .

وأجاب العمدة الشيخ محمد الأحمدى^(٧٩) بقوله :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان الى يوم الدين : نعم قد نص علماء الاسلام الذين جعلهم الله رحمة للأنام أن امام بيت المال اذا رأى مصلحة الى وقف أو ارضاد أو اقطاع شيء للفقراء والعلماء والقراء أو غير ذلك^(٨٠) من المحتاجين والمستحقين من بيت المال جاز له بفعل ذلك خصوصاً الذين جعلهم الله من جنده المفلحين الذين بدعائهم يرزق الناس وينصرون على أعداء الدين فان ذلك صحيح معمول به شرعاً فعلى من تولى أمور المسلمين أن يبقي ما فعله من قبله على حكمه ليكون شريك من قبله في الثواب . والله عنده حسن الثواب . كتبه محمد الأحمدى الشافعي .

قلت : ويؤيد هذا ما نقله العلامة الرملي في شرحه على المنهاج^(٨١) : يصح وقف الامام نحو أراضي بيت المال على وجه بشرط ظهور المصلحة في ذلك أن تصرفه فيه منوط بالمصلحة ومن ثم لو رأى تملك ذلك لهم جاز حيث كان قرابة . قلت : ولا قرابة أعظم من اعطاء العلماء وطلبة العلم وأهل الصلاح والخير واعطاء النساء والرجال الأرامل العاجزين^(٨٢) ومن هو مستحق في بيت المال انتهى .

قال السيوطي في كشف الضباب^(٨٣) :

الارضاد من السلطان ونائبه جائزوما يشتري من أراضي بيت المال وقد أراد السلطان برقوق ابطال جميع الأوقاف بهذه الحجة ويردها الى بيت المال فقال له الشيخ سراج الدين عمر البلقيني^(٨٤) :

ما وقف على العلماء وطلبة العلم والمدارس والخيرات ومن كان مستحقاً في بيت المال لا سبيل الى نقضه خصوصاً العلماء وطلبة العلم لأن لهم في الخمس أكثر من ذلك وانما يأكلون من هذه الأوقاف بسبيل استحقاقهم من بيت المال ، وكذلك ما اشتري بعقد صحيح وبذل فيه الثمن المعتبر ولكن كان مشتريه من الأتراك الذين أصلهم عبيد بيت المال وأعتقهم السلطان مجاناً فان عتقهم في هذه الصورة صحيح فكل ما في أيديهم ملك لبيت المال فتجري أوقافهم على هذا الحكم انتهى^(٨٥) .

وأجاب العلامة مولانا الشيخ أحمد المقدسي الحنبلي^(٨٦) بقوله : الحمد لله ، ما أفتى به هؤلاء العلماء فانه صحيح معمول به لا تجوز مخالفته لأنه منقول في الكتب فلا ينبغي للسلطان أو نائبه أن يرفع شيئاً مما ذكر في السؤال بل يبقيه على ما هو عليه ، لأن في رفعه اضراراً بالناس واضرار المسلمين لقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار »^(٨٧) . وحينئذ فيثاب ولي الأمر على ابقاء ما كان على ما كان ، بل المطلوب منه أن يزيد عليه كما هو شأن أهل المروءة والاحسان والله أعلم .
كتبه الفقير أحمد .

فهذه أجوبة علماء العصر من المذاهب الأربعة على السؤال المذكور ومن خطهم نقلت وعندهم أخذت .

ثم ان أكابر مصر من صناع وأغوات^(٨٨) وبلكات^(٨٩) وعلماء وشرفاء وغيرهم اجتمعوا في بيت أمير اللواء غيطاس بك الفقاري^(٩٠) دفتر دار مصر حالا وقرئت عليهم هذه الفتاوى فاستحسنوها ثم أرسلوا بها الى الأمير ابراهيم باشا^(٩١) المذكور فمأند في ذلك .

فعند ذلك كتب أكابر مصر وعلماءها وأشرافها وغيرهم عرضاً وأرسلوه الى حضرة سلطان زماننا أحمد ابن السلطان محمد خان^(٩٢) وأرسلوا صعبة المرض هذه الفتاوى فلما وصلت الى يد السلطان وقرئت عليه وعرف مضمونها أمر بكتب خط شريف^(٩٣) بابقاء الارصادات والمرتبات على ما هي عليه من غير نقص ولا ابرام . فلما دخل الخط الشريف الى مصر حصل بذلك غاية الحظ التام وسارت الناس تدعو لمولانا السلطان الخاص والعام .

فنسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يديم دولته وأيامه لأنه قد اقتضى أثر جده المرحوم مولانا السلطان سليم خان^(٩٤) لما دخل مصر واستولى عليها^(٩٥) نظر في بيوت المال ومصارفها فوجد المرد على الخيرات والقربسات والمساجد والمدارس والربطات نحو ثلثي المال والباقى وهو الثلث للخزينة السلطانية ، فاستكثر ذلك بعض وزرائه وأشار عليه بضم ذلك الى الخزينة فلم يقبل منه ذلك ، ورد عليه أقبح رد ، وجازاه بالبعد والطرود ، وقال : خيرات فعلها من قبلنا لا نحب أن يكون نقضها من قبلنا ، وأمر بابقاء ما كان على ما كان فجزاه الله بالاحسان وجعل الكلمة باقية في عقبه الى آخر الزمان انتهى .

خاتمة نسال الله حسننها • أول ما وقف أراضي^(١٧) بيت المال على التكايات والمساجد وغيرها السلطان نور الدين الشهيد^(١٨) ولم يقع ذلك لأحد قبله من السلاطين ، ولما أراد ذلك استفتى ابن عسرون^(١٩) ، فافتاه بالبواز ووافقه على ذلك جماعة من المذاهب الأربعة ، ولم يقصد ابن عسرون ومن وافقه أنه وقف حقيقي اذ لا يصح الوقف من غير المالك ، وانما رأى ذلك ارضاداً واحرازاً لبعض مال بيت المال على مستحقه ليصلوا اليه بسهولة اعانة للمستحقين في بيت المال على وصول حقهم منه لما كان وصول الفقهاء والضعفاء الى الملوك وأخذ حقهم منه متعذراً ومتعسراً •

ثم هذا حذوه صلاح الدين يوسف بن أيوب^(٢٠) فوقف كثيراً من أراضي بيت المال على الفقهاء بمدارس مصر والشام والقدس وعلى الصوفية المروفة بسميد السعدا ، وتابعهما على ذلك بقية الملوك من ذريتهما بمصر والشام وتابعهم على ذلك ملوك الدولة التركية والمركسية الى أن أفضت الدولة الى جد السلطان ، سليم نغبة آل عثمان ، فأبقى ما كان على ما كان وزاد على من سبقه في الخير والاحسان • عليهم رحمة ورضوان من الملك الديان بجاء سيد ولد عدنان •

وقد ذكر بعض الأخيار بينما أن الملك الكامل من بني أيوب^(٢١) لما ملك مصر أرسل وزيره ليكشف له عن أحوال مصر وجباية أموالها فكتب اليه الوزير يخبره أن المرتب من بيت مال المسلمين في كل سنة صدقات للعلماء والفقراء مائتان وسبعمون ألف دينار ويحصل بذلك خلل في الغزائن ونقص في الأموال • فكتب له السلطان :

المال مال الله وهو الرحيم الرازق ، أجروا الناس على عوائدهم في الاستحقاق ما عندكم ينفد وما عند الله باق ، فانالنا نحب أن يثبت عنا المنع وعن غيرنا الاطلاق والآثار الحسنة من مكارم الأخلاق • قال ﷺ : من تسبب في قطع رزق أخيه المسلم قطع الله رزقه والله أعلم •

وأما لفظ عيال فقال في الخلاصة عن شرح الطحاوي^(٢٢) : تفسير العيال هو الذي يسكن معه وتجري عليه نفقته •

وفي « الجوهرة على القدوري » (١٠٢) : الذي في عياله هو الذي يسكن معه وتجري عليه نفقته من امرأته وولده وأجيريه وعبدته .

وفي الفتاوى هو من يساكنه سواء كان في نفقاته وفي الاسعاف عيال الرجل كل من كان في نفقته ولو لم يكن ذا رحم محرم انتهى .

فقوله : وأجيريه أي : مساومة أو مشاهدة لا مياومة . وقوله : زوجته هي من كانت في عصمته وأما لو طلقت خرجت من عياله تزوجت بغيره أم لا . وكذا لو مات وانقضت عدتها لتغير الوصف وهو أن الزوجية انقطعت بخروجها من العدة .

وفي شرح الكنز للسيد الحموي (١٠٤) رحمه الله تعالى : رجل له امرأتان ولكل واحدة ابن من غيره يسكن معه وينفق عليه لوجود المساكنة معه انتهى . وقد رفع السؤال لمولانا العلامة السيد علي الحنفي ما صورته : ما قولكم في رجل كتب جامكية باسم أولاد وعيال ومات وله زوجات وعتقاء وأولاد فهل تدخل الزوجات والعتقاء في العيال أم لا ؟ وأجاب بقوله :

الحمد لله حق حمده ، يدخل تحت لفظ العيال العتقاء والزوجات الذين كانوا في نفقته لما قال في الاسعاف لو قال علي عيالي دخل فيه كل من كان في نفقته ولو لم يكن ذا رحم محرم منه والله أعلم .

وسئل العلامة الشيخ علي المقسدي (١٠٥) الحنفي بما صورته : ما قولكم في رجل كتب جامكية حال حياته باسم أولاد وعيال ومات وله من الأولاد الذكور اثنان وزوجتان وأم ولد وعتيق وجارية في الرق وهم ساكنون معه في منزل واحد ونفقته جارية على الجميع فهل الزوجات والعتيق وأم الولد والجارية يدخلون في عياله ويستحقون من الجامكية المذكورة وهل يكون للذكر مثل حظ الانثيين أم كيف الحال فأجاب بقوله :

الحمد لله مستحق الحمد ويدخل الوالدان والزوجات والعتيق وأم الولد والجارية في لفظ الأولاد والعيال لقول علمائنا : عيال الانسان من يكون في نفقته وان لم يكن ذا رحم محرم منه فتكون الجامكية بينهم على السواء

لا يفضل ذكرهم على أنثاهم لا سيما والكل مصاريف بيت المال والله أعلم .
قاله الفقير علي العنفي المقدسي وكتب عنه باذنه .

تمة : لو قال : علي أولادي ولا أولاد له فان غلتها واستغللها تصرف الى المرصد ويكون ذلك بمنزلة الارصاد على النفس ، والارصاد على النفس جائز كالوقف عليها عند أبي يوسف . وعليه الفتوى ترغيباً للناس ويجوز الارصاد على أمهات أولاده ومدبراته ويكون بمنزلة الارصاد على نفسه لأن ما يكون (١٠٦) لأم الولد والمديرة في حال حياة المولى ، فلو أرصد أرضاً أو جامكية على أن ينفق غلتها على نفسه ما دام حياً وعلى أولاده وحشمه فاذا مات تكون لولده ونسله يصح ذلك لأن الارصاد كالوقف ولأن قبضه ما يتحصل من الجامكية ومن الأطيان دليل على ذلك وحينئذ فلا كلام لأولاده وعياله ما دام حياً ولهم التصرف في ذلك بعد موته ويجوز الفراغ عن الجوامك والرزق والوظائف والبلاد أيضاً لأنه عُرِفَ مصر في زماننا والعرف الخاص يعمل به .

قلت : فيجوز حينئذ لمن كتب جامكية أو رزقة على أولاد وعياله وعتقاء ونحو ذلك اذا احتاج الى الفراغ منها له ذلك لأنه هو الذي يتصرف فيها بفراغ (١٠٧) وغيره ولا يتصرف فيها أولاده وعياله الا بعد موته ويجوز للانسان أن يقف أو يرصد على أولاده وعياله وان لم يكن له أولاد وعياله يكون لهم بعد موته . وما دام حياً يتصرف فيها كيف يشاء لا يشاركه ولا ينازعه في ذلك أولاد ولا غيره ، فاذا كتب انسان جامكية أو رزقة باسم أولاده وعياله لم يزل يتصرف فيها ما دام حياً ، بل يقول كما عرفنا : أنا اكتبها هكذا ولكن أستغلها ما دمت حياً وأتصرف فيها بفراغ وغيره ان احتجت الى ذلك فيقبل قوله ويعمل به خصوصاً في زماننا لكثرة عقوق الأولاد لأبائهم وسفهمهم .

وما هنا انتهى الكلام على ما يسره الله من هذا الجمع المذكور مع هذا الجمع المذكور مع شغل البال والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ولقد قلت : [من الطويل] .

كُتِبَتْ 'وقد أيقنت لا شك' أنني
فلا تكتسبن' شراً فتعزى بمثله
وان كُتِبَتْ خيراً فانت المؤيد
وحوار وولدان ورؤية خالق
فلا يعزى الإنسان إلا بفعله
ستفنى يميني والكتابة باقية
وتكوى بنار في القيامة حاميه
وتفوز من المولى برتبة عالية (١٠٨)
وعز واکرام وخيرات باقية
وكل صنيع المرء لا بد لاقية

وقد من الله سبحانه وتعالى باتمام هذه الرسالة في ثاني صفر الخير من شهور
سنة ألف ومائة وستة وعشرين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة
والسلام . غفر الله لكتبها ولقاريها ولما لكها وكل المسلمين آمين برحمتك
يا أرحم الراحمين يا الله آمين آمين ..

□ الحواشي :

- ١ - ابراهيم باشا : قال الجبرتي ٣٧/١ في أحداث
عام ١١٢١ هـ - : وفي تاسع شهر رمضان ورد
القبر بعزل حسين باشا وولاية ابراهيم باشا القيودان .
وانظر اشارات الجبرتي الى قضية الجوامك .
- ٢ - الرزنجي : هكذا ذكرها وهي مقلوب الرزنجي نسبة
الى رزنامة . والرزنامة مركبة من الفارسية (روز اي
يوم ، ومن ثمة اي كتاب تقويم السنة) نتيجة
والرزنامة : السجل ، وسجل لبيان جدول الدعاوى .
والرزنجي : مركبة من الكلمتين الفارسيتين السابقتين
ومن اللاحقة التركية « جي » وتعني : مراتب ، منلق ،
مفتش .
- عن تكملة المعاجم العربية لدوزي ٥ : ١٣١ وكتاب
الانفاط العربية لادي شي : ٧٥ .
- ٣ - في النسخة ج : الرابع ، والصواب من د وسيكرر هذا
الخلال ولن أشي اليه مرة اخرى .
- ٤ - الآية ٢ ، سورة المائدة .
- ٥ - في د : مقصودة .
- ٦ - في د : ارساد .
- ٧ - ذكره الجبرتي ١ : ١٦١ - ١٦٢ وجملة الحسيني . وهو
استاذ جامع هذه الرسالة « عيسى الصفطي » قال
الجبرتي : امام الائمة وشيخ الشيوخ ... وكان عجيبي في
الحفظ والذكاء وحده الفهم وحسن الالتقاء .. ولم يزل
يملي ويفيد ويدرس ويعيد حتى توفي في ذي القعدة سنة
ثمان واربعين ومائة والف عن ثلاث وسبعين سنة وكسور .
- ٨ - الظن انه يريد كتاب البحر الرائق في شرح كنز الدقائق
لابن نجيم المصري .
الظفر كشف الظنون ٢ : ١٥١٥ .
- ٩ - الدر المختار شرح تنوير الأبصار في الفروع . لعلاء الدين
محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحيم العسكلي الحلبي
مفتي الشام التولي ١٠٨٧ . الدر المكنون ١ : ٤٤٧ .
- ١٠ - في ج : فاعد الى مصالحهم .
- ١١ - في ج : واذا .
- ١٢ - ابو يوسف ١١٣ - ١٨٢ هـ = ٧٣١ - ٧٩٨ م يعقوب
ابن ابراهيم ، صاحب الامام أبي حنيفة وتلميذه وأول
من نشر مذهبه ، كان فقيها علامة من حفاظ الحديث .
ولي ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد ، ومات في
خلافة الرشيد وهو على القضاء . ويقال له قاضي فضاء الدنيا ،
وهو أول من دعي قاضي القضاء ، وأول من وضع الكتب
في اصول الفقه على مذهب أبي حنيفة . عن الاصلام
لنزرلكي . وقد ألف الشيخ محمد زاهد الكوثري كتاب
حسن التقاضي في سيرة الامام أبي يوسف القاضي ، وقد
اعاد نشره في حمص راتب حاكمي ١٣٨١ هـ = ١٩٦٨ م
كما كتب عن أبي يوسف وكتبه العلامة « محمد ابو زهرة »
في كتابه « أبو حنيفة » ص ١٩٥ وما بعدها الطبعة
الثالثة ١٩٦٠ . وانظر الفوائد البهية في تراجم العنقية
للكوثري : ٢٢٥ .

١٦- أي الأيوبية •

١٧- أكمل الدين ٧١٠ وفي الأعلام ٧١٤ = ٧٨٦ هـ
١٣١٠ - ١٣٨٤ م

محمد البابرني : محمد بن محمد بن محمود بن أحمد
البابرني الرومي الحنفي « أكمل الدين » فقيه ،
أصولي ، فريسي ، متكلم ، مفسر ، محدث ، نحوي ،
بياني •

رحل إلى حلب فأقام بها مدة ثم قدم القاهرة فآخذ من
شمس الدين الأصبهاني وغيره وسمع من ابن عبد الهادي
والدلاصي وغيرهما •

وكان أرباب المناصب يعظمونه • وتوفي بمصر في ١٩
رمضان وخضر السلطان برقوق لما دونه جنازته •

معجم المؤلفين ٢٩٨/١١ - طبقات الفقهاء : لطاش كبرى
زاده • ١٢٧ • كشف الظنون ٢ : ٢٠٣١ •

١٨- الهداية في الفروع لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن
أبي بكر المروغيناني الحنفي المتوفي عام ٥٩٣ هـ وقد ذكر
مع شروحه في كشف الظنون ٢ : ٢٠٣١ وما بعدها •

١٩- سراج الدين البلقيني ٧٢٤ - ٨٠٥ هـ = ١٣٢٤ - ١٤٠٣ م
عمر بن رسلان بن نصير بن صالح بن عبد الخالق بن
عبد الحق الكفاني ، القاهري ، الشافعي ، العسقلاني
الأصل ، البلقيني « سراج الدين » أبو حفص • محدث ،
حافظ ، فقيه ، أصولي ، مجتهد ، بياني ، نحوي ، مفسر ،
متكلم ، ناظم ، ولد ببلقيته من بلاد الغريبة بمصر في
شعبان ونشأ بالقاهرة ودخل بيت المقدس وقدم دمشق
وتولى قضاءها وتوفي بالقاهرة في ١٠ ذي القعدة •
معجم المؤلفين ٧/٢٨٤ •

وانظر أيضا لقضاء دمشق : ١٠٩ وما بعدها •

٢٠- البرهان بن جماعة = إبراهيم بن جماعة ٧٢٥ - ٧٩٠ هـ
= ١٣٢٥ - ١٣٨٨ م •

إبراهيم بن عبد الرحيم بن محمد بن سعد الله بن جماعة
(برهان الدين ، أبو إسحاق) القاضي ، المفسر ، ولد
بمصر في ربيع الآخر وقدم دمشق صغيرا ، وتنقل بينها
وبين مصر والقدس قاضيا أو مدرسا وتوفي في شعبان
بدمشق • ودفن بالزا •

معجم المؤلفين ٤٧/١ - قضاء دمشق ١١٢ •

١٣- كتاب الفراج : ٣٤ ونصه كما يلي : وكل من قطع
الولاية المهديون أرضا من أرض السواد وأرض العرب
والجبال من الأصناف التي ذكرنا أن الإمام ينقطع منها
فلا يعمل لمن يأتي بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك ولا
يفرجه من يدي من هو في يده وارثا أو مشتريا • فاما
ما أخذ الولاية من يد واحد أرضا وأقطعها آخر فهذا بمنزلة
الغاصب ، غصب واحدا وأعطى آخر فلا يعمل للأمام
ولا يسمع أن ينقطع أحدا من الناس حق مسلم ولا معاهد
ولا يفرج من يده من ذلك شيئا الا بقى يجب له عليه
فياخذ بذلك الذي يجب له عليه... الخ كتاب الفراج
طبعة بولاق ١٣٠٢ هـ •

١٤- الجبرتي ١ : ٦٧ وفيه : ومات امام الحنفين وعمدة
الدققين صاحب التأليف العديدة والتصانيف المفيدة
السيد أحمد العموي الحنفي ومن تصانيفه شرح الكنز ،
وحاشية الدر ، والفرر والرسائل وغير ذلك • وشيخ إلى
وفاته بأنها كانت عام ثمان وتسعين ألف ١٠٩٨ هـ •

١٥- برقوق : ٧٣٨ - ٨٠١ هـ • ١٣٢٨ - ١٣٩٨ م •
الظاهر برقوق بن أنص - أو أنس - العثماني ، أبو سعيد ،
سيف الدين ، الملك الظاهر : أول من ملك مصر من
الشراكسة ، جلبه إليها أحد تجار الرقيق واسمه « عثمان »
فباعه منسوباً إليه • ثم اعتق وذهب إلى الشام فخدم
نائب السلطنة وهاد إلى مصر فكان « أمير عشرة » وتقدم
في دولة المنصور القلاووني « علي شعبان » فولّي « اتابكية
المساكر » وانتزع السلطنة من آخر بني قلاوون «
» الصالح » أمير حاج • سنة ٧٨٤ هـ وتلقب بالملك
الظاهر وانتقلت إليه مصر والشام ، وقام بأعمال من
الإصلاح ، وبني المدرسة البرقوقية بين القصرين - بمصر -
وخلع سنة ٧٩١ هـ وأعيد « الصالح » ففرج خلعة إلى
الترك فامتلكها وزحف على دمشق فدخلها فزحف عليه
الصالح ببعش من مصر فظفر برقوق وهاد إلى مصر
سلطاناً سنة ٧٩٢ هـ وتوفي بالقاهرة •

كان حازماً شجاعاً فيه دهاء ومضاء ، أبطل بعض المكوس
وحمدت سيرته الا أنه - كما يقول السقاوي - كان ظمأما
جدا لا يقدم على جمع المال شيئاً •

قبل اشتهر ببرقوق لبعوض ميليه ، واستمرت دولة
الشراكسة من عهده إلى سنة ٩٢٢ هـ • وعدة ملوكها
٢٣ ملكاً • وكانت لهم مصر والشام •

الأعلام ٤٨/٢ ط ٤

وانظر النجوم الزاهرة : ٢٢٣/١١ •

ونزهة النفوس والأبدان ٢٣/١ وما بعدها •

٢٧- جتمق : توفي عام ٨٥٧ هـ = ١٤٥٣ م ، جتمق العلاني
القاهري ، سيف الدين ، أبو سعيد من ملوك دولة
الشراكسة « المماليك » بمصر والشام والحجاز . كان
فصيحا بالعربية متفهما . الأعلام ٢ : ١٣٢ ط ٤ .

٢٨- المراد به زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بإسـ
نجيم المتوفى عام ٩٧٠ هـ = ١٥٦٣ م . فقيه حنفي من
العلماء طبع من كتبه : الأغنياء والنظار ، البحر الرائق
في شرح كنز الدقائق والرسائل الزينية والفتاوى الزينية
انظر الأعلام ٣ : ٦٤ وهدية العارفين ١ : ٣٧٨ .

٢٩- ذكرت في كشف الظنون ١ : ٣٧٤ .

٣٠- قال في كشف الظنون ٢ : ٢٠٣٣ ومن شروح الهداية
شرح الشيخ الامام قوام الدين أمير كاتب ابن أمير عمر
الأتقاني الحنفي المتوفى سنة ٧٥٨ هـ = ١٣٥٧ م .
والأتقاني نسبة الى أئمان يفراب . ورد مصر وبغداد .
وسكن دمشق ودرس بها وشرحه على الهداية سماه
« غاية البيان » ذكر الزركلي أنه مخطوط .
الأعلام ٢ : ١٤ .

٣١- الكنز هو كنز الدقائق في فروع العنيفة للامام أبي البركات
ميداد بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى
سنة ٧١٠ هـ = ١٣١٠ م . من كشف الظنون ٢ : ١٥١٥ .

٣٢- الزيلعي هو الامام فخر الدين أبو محمد عثمان بن علي
الزيلعي وسماه تبيين العقائقي . وتوفي الزيلعي سنة
٧٤١ هـ = ١٣٤٢ م . عن كشف الظنون ٢ : ١٥١٥ .

٣٣- لعله يريد الاسعاف في أحكام الأوقاف للشيخ برهان الدين
إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي تزيل القاهرة
المتوفى سنة ٩٢٢ هـ = ١٥١٦ م .

كشف الظنون ١ : ٨٥ .

٣٤- انظر التعليق وقم ٨ .

٣٥- خلاصة الأحكام في الفروع للحنفية .
كشف الظنون ١ : ٧١٧ .

٣٦- في ح : تقول علمائنا .

٣٧- في ح : فان .

٣٨- في ح ود : أباهم .

٢١- قال السيوطي : وقد أراد يرسوق في سنة نيف وثمانين
وسبعمائة أبطال جميع الأوقاف وردّها الى بيت المال بهذه
العجة وعقد لذلك مجلسا حضره علماء عصره ، فقال الشيخ
سراج الدين البلقيني :

أما ما ولف على خديجة وعويشه فنعم ، وأما ما وف
على المدارس والعلماء وطلبة العلم فلا سبيل اليه ، لأن
لهم في الخمس أكثر من ذلك ، وإنما ياكلون من هذه
الأوقاف بسبب استحقاقهم من بيت المال .

الحاوي للفتاوى ٢٥٢/١ الطبعة الثانية .

٢٢- لعله يريد به السيوطي .

٢٣- ابن عبد السلام ٥٧٧ - ٦٦٠ هـ = ١١٨١ - ١٢٦٢ م .
عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن
السلمي البغدادي ، عز الدين الملقب بسلطان العلماء ؛
فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد . ولد ونشأ في دمشق وزار
بغداد سنة ٥٩٩ هـ فقام شهرا . وعاد الى دمشق ،
فتولى الخطابة والتدريس بزاوية القزاني ، ثم الخطابة
بالجامع الأموي . ولما سلم الصالح اسماعيل ابن العادل
قلعة « صفد » للفرنج اختاروا انكر عليه ابن عبد السلام
ولم يدع له في الخطبة ، فغضب وحبه . ثم أطلقه
ففرج الى مصر ، فولاه صاحبها الصالح نجم الدين أيوب
القضاء والخطابة ومكثه من الأمر والنهي . ثم اعتزل
ولزم بيته . ولما مرض أرسل اليه الملك الظاهر يقول :
إن في أولادك من يصلح لوظائفك فقال : لا . وتوفي
بالقاهرة .

الأعلام ٢١/٤ ط ٤ . وانظر طبقات الشافعية الكبرى
للسبكي ٨٠/٥ ومعجم المؤلفين ٢٤٩/٥ .

٢٤- في ح : فاجاب .

٢٥- علي العقدي من شيوخ الحنفية وفقهائهم ١٠٥٧ - ١١٣٤ هـ .
ترجم له الجبرتي ١ : ٨٩ وذكر شيوخه وأطلب في مدحه
كمادته .

٢٦- ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد ٧٩٠ -
٨٩١ هـ = ١٣٨٨ - ١٤٥٧ م . كان علامة محققا جدليا
نظارا له تصانيف منها : فتح القدير - ط في ثمانية
مجلدات وهو في شرح الهداية في فقه الحنفية وله التعرير
في أصول الفقه ط . والمسامرة في المقائد المنجية في
الأخرة ط . وزاد الفقيه ط .

انظر حسن المعاصرة ١ : ٤٧٤ والأعلام ٢٥٥ : ٤ ط ٤ .

٢٩- لائمة الحنفية أكثر من كتاب باسم الحاوي منها : حاوي الحصري في الفروع الحنفية للإمام محمد بن إبراهيم بن أنوش الحصري الحنفي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ وهو أصل من أصول كتب الحنفية ويعتمد عليه . كشف الظنون ١ : ٦٢٥ . وهناك أيضا الحاوي في الفروع لنجم الدين أبي شجاع وأبي الفضائل بكيرس التركي الحنفي المتوفى ٦٥٢ هـ . كشف الظنون ١ : ٦٢٨ .

٤٠- الحاوي القدسي في الفروع للقاضي جمال الدين أحمد ابن محمد بن نوح القنيسي الفزنوي الحنفي المتوفى في حدود ٦٠٠ هـ . وإنما قيل له القدسي لأنه صنّفه في القدس . كشف الظنون ١ : ٦٢٧ .

٤١- في ح : للرجال .

٤٢- محمد بن الحسن الشيباني ١٣١ - ١٨٩ هـ = ٧٤٨ - ٨٠٤ م .

امام بالفقه والأصول ، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة ، أصله من قرية حرسته في خوخة دمشق وولد بواسط ونشأ بالكوفة وسمع من أبي حنيفة وطلب عليه مذهبه وعرف به .

طبع من كتبه الجامع الكبير والجامع الصغير والآثار والسير والموطأ والإمامي والمخارج في الجبل والأصل والعجة على أهل المدينة . الأعلام ٦ : ٨٠ وللشيخ محمد زاهد الكوثري بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني . أضاف نشره راتب حاكمي بعمّيس سنة ١٣٨٨ - ١٩٦٩ م . وانظر كتاب « أبو حنيفة » لـ محمد أبو زهرة ص ٢٠٦ وما بعدها .

٤٣- التكية : رباط الصوفية « تركية » المعجم الوسيط . وفي تكملة المعاجم العربية ٢ : ٥٥ : وتجمع على تكايا : رباط يوايى إليه عادة فقراء المسافرين أو اشخاص يوصى بهم يستضافون بها مجاناً .

٤٤- تنوير الابصار وجامع البحار في الفروع للشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد بن تერთاش الفزني الحنفي المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ فرغ من تأليفه سنة ٩٩٥ هـ لم شرحه في مجلدين ضخمين وسماه منج المنار . كشف الظنون ١ : ٥٠١ .

٤٥- ابن بطال علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال ، أبو الحسن ، عالم بالحديث ، من أهل قرطبة . له شرح البخاري . وقد ذكر الزركلي مواضع وجود أجزاءه . الأعلام ٤ : ٢٨٥ .

٤٦- في البخاري : كتاب الفرائض ، باب قول النبي ﷺ : من ترك مالا فإلهه : ٤ : ١٠٦ . ٠٠٠ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم فمن مات وعليه دين ولم يترك وفاء فليطأ فضاء . ومن ترك مالا فلو تركته . وفي رواية أخرى عن أبي هريرة : ٤ : ١٠٧ . أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم فمن مات وترك مالا فإلهه لو لم يترك العسبة ، ومن ترك كلاً أو ضياعاً فإلهه له . - الكل : العيال . صحيح البخاري طبعة مصر سنة ١٣٠٩ هـ ومعه حاشية السندي .

٤٧- ساء في كشف الظنون ٢ : ١٧٤٤ معيد النعم ومبيد النقم . وكذلك في هدية العارفين ١ : ٦٣٩ . وقد طبع في مصر بتحقيق محمد علي النجار وأبي زيد شلبي ومحمد أبو العيون سنة ١٩٤٨ وأعيد طبعه أو تصويره .

٤٨- مؤلف كتاب معيد النعم تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ = ١٣٦٩ م . وهو نفسه مصنف كتاب طبقات الشافعية الكبرى الذي طبع أكثر من مرة بصر .

٤٩- النص منقول بتصرف من معيد النعم ص ١٧ - ١٨ .

٥٠- الشيخ أحمد النفرائي هو أحمد بن غنيم بن سالم ابن مهنا النفرائي « نسبة إلى نفرة » تلقى في القاهرة من شيوخها ، وانتهت إليه الرئاسة في مذهب المالكية . ذكر الجبرتي أن وفاته كانت سنة ١١٢٥ هـ = ١٧١٣ م وذكر العراقي في سلك الدرر ١ : ١٤٨ أن وفاته كانت سنة ١١٢٠ هـ = ١٧٠٨ م .

٥١- في الأصلية ح - د : بيت المال المسلمين .

٥٢- القراني : أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القراني المتوفى ٦٨٤ هـ = ١٢٨٥ م من علماء المالكية . مصري المولد والنشأ والوفاء . له مصنفات جليلة في الفقه والأصول منها : أنوار البروق في أنواء الفروق . طبع في أربعة أجزاء والأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام (طبع) ٠٠٠ الأعلام ١ : ٩٤ .

٥٣- ذكره في كشف الظنون ١ : ١٨٦ : أنوار البروق في أنواع الفروق وكذلك في الأعلام ١ : ٩٤ .

٥٤- الحديث عن أبي سعيد . انظر شرح الجامع الصغير ٢ : ٢٨٥ - ٢٩٦ ونص الحديث فيه : من رأى منك منكراً فليفره بيده ، فإن لم يستطع فبأسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان .

٦٩- هكذا ورد الاسم في النسختين (القليني) بالنون . وفي الجبرتي : عبد الباقي القليوبي بالباء الموحدة . توفي سنة ١١٢٦ . الجبرتي ١ : ٧٥ . وسيدكره جامع رسالتنا باسم القليوبي في آخر النص .

٧٠- في د : اوتي .
٧١- انظر العاشية رقم ٥١ .
٧٢- زيادة من د .

٧٣- في ح : ثم ، والتصحيح من د .
٧٤- في ح : ونحوه .
٧٥- كلمة « اهل » من د .

٧٦- عبد ربه بن احمد الديوي الضرير الشافعي . كان فقيها نَحْوِيَا فَرَضِيَا حِسْوَيا مَرُوضِيَا كَثُرَ الاستحضار غريب الحافظة ، توفي في القاهرة سنة ١١٢٦ هـ .
عن الجبرتي ١ : ٧٥ .

٧٧- منصور بن هلي بن زين العابدين المنولي الشافعي ، الفقيه المحدث ، ولد بمشوق ، ثم جاور بالازهر ، واخذ منه الكثير من الناس توفي سنة ١١٣٥ هـ = ١٧٢٣ م .
انظر الجبرتي ١ : ٧٧ ومعجم المؤلفين ١٣ : ١٦ .

٧٨- احمد الغليلي : ابو العباس احمد بن محمد بن عطية الشافعي مذهبا . كان محدثا فقيها اصوليا نَحْوِيَا بَيَانِيَا متكلمًا مَرُوضِيَا منطقيًا . توفي بالقاهرة سنة ١١٢٧ هـ .
انظر الجبرتي ١ : ٧٦ سلك الدرر ٨٣ .

٧٩- لم اعثر له على ترجمة .
٨٠- في د : وفي .

٨١- الرملي : هو شمس الدين الرملي محمد بن احمد بن حمزة ، فقيه الديار المصرية في عصره ومرجعها في الفتوى . يقال له الشافعي الصغير . مولده ووفاته بالقاهرة ٩١٩ - ١٠٠٤ هـ = ١٥١٣ - ١٥٩٦ م من كتبه المطبوعة :
« نهاية المحتاج الى شرح المنهاج » .

٨٢- في ح - د : العاجزون .

٨٣- رسالة للسيوطي نشرت ضمن كتابه الحاوي للفتاوي ١ : ٢٤٤ واسمها بتمامه : كشف الضبابية في مسألة الاستنابة .

٨٤- سراج الدين البلقيني عمر بن رسلان ٧٢٤ - ٨٠٥ هـ = ١٣٢٤ - ١٤٠٣ م محدث ، حافظ ، فقيه اصولي ، مجتهد ، بياني ، مفسر ، متكلم . ولي قضاء دمشق وتوفي بالقاهرة .
معجم المؤلفين ٧ : ٢٨٤ .

٥٥- محمد شتن المالكي شيخ الجامع الازهر . توفي سنة ١١٣٣ هـ من سبع وسبعين سنة عن الجبرتي ١ : ٧٦ .
في د : نصيبا .

٥٧- ابن زولاق هو الحسن بن ابراهيم بن الحسين من ولد سليمان بن زولاق ٣٠٦ - ٣٨٧ هـ = ٩١٩ - ٩٩٧ م ، مؤرخ مصري من كتبه خطط مصر لا يزال مخطوطا ، اخبار لقضاء مصر (ط) جملة ذبلا لكتاب الكندي وله كتب اخرى : الاعلام ٢ : ١٧٨ .

٥٨- الكلام ينصه في حسن المعاصرة عن ابن زولاق ١ : ٥ .

٥٩- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر ٨٤٩ - ٩١١ هـ = ١٤٤٥ - ١٥٠٥ م .

ترجم نفسه في كتابه حسن المعاصرة ١ : ٣٣٥ وفي كتابه التعلد بتعنة الله - وترجمت له عشرات الكتب .

٦٠- حسن المعاصرة ١ : ٥١ .

٦١- الكندي : محمد بن يوسف بن يعقوب ابو عمر الكندي المؤرخ المصري ، له كتاب لقضاء مصر ، وفضائل مصر .
توفي بعد سنة ٢٥٥ هـ = ٩٦٥ م وهو غير الكندي الفيلسوف .

٦٢- النص في حسن المعاصرة ١ : ٨ .

٦٣- في د : منشورة .

٦٤- انظر شرح الجامع الصغير ١ : ٥١ .

٦٥- الحديث في صحيح مسلم : كتاب الفضائل ، باب وصية النبي ﷺ باهل مصر ٧ : ١٩٠ .

٦٦- حسن المعاصرة ١ : ١٤ ، ١٥ .

٦٧- احمد الشرنبلسي المغربي المالكي ، شيخ المخاربة بالازهر .
توفي سنة ١١٣٣ هـ .

انظر الجبرتي ١ : ٧٦ وذكر كحالة في معجم المؤلفين احمد الشرنبلسي بن محمد بن عبد السلام المغربي ثم المصري ، المالكي . وقال : عارف بعلم الميقات وجعل وفاته ١١٨٨ هـ = ١٧٧٤ م .

٦٨- الزرقاني شارح الموطأ = محمد الزرقاني ١٠٥٥ - ١١٢٢ هـ = ١٦٤٥ - ١٧١٠ م محمد بن عبد الباقي ابن يوسف ، ابو عبد الله ، محدث ، فقيه ، اصولي ، ولد وتوفي بالقاهرة وله مصنفات . انظر الجبرتي ١ : ٩٦ - سلك الدرر ٤ : ٣٢ ، ٣٣ - معجم المؤلفين ١٠ : ١٢٤/١٠ .

٩٦- كان ذلك سنة ٩٢٣ هـ = ١٥١٧ م .

٩٧- من هنا يبدأ سقط في د .

٩٨- نور الدين الشهيد محمود بن زنكي عماد الدين
٥١١ - ٥٦٩ هـ = ١١١٨ - ١١٧٥ م ملك الشام والجزيرة
ومصر ، من أعداء ملوك زمانه ، مدافعا للجهاد ضد
المسيحيين . عن الاعلام ٧ : ١٧٠ .

٩٩- كتب في حاشية النسخة ج : « هو يعقوب بن عبد الرحمن
ابن القاضي بن سعد بن أبي مصرون مدرس القطبية
بالقاهرة » له مسائل جمعها على المذهب . توفي بالمحلة
في شعبان سنة خمس وستين وستمائة . من طبقات
السبكي ، وهذا قريب مما في الاعلام ٨ : ٢٠٠ .

١٠٠- صلاح الدين الأيوبي يوسف بن أيوب ٥٣٢ - ٥٨٩ هـ =
١١٣٧ - ١١٩٣ م . الاعلام ٨ : ٢٢٠ .

١٠١- الملك الكامل ناصر الدين أبو المسالي محمد تولى
السلطنة من ٦١٥ هـ الى ٦٢٥ هـ .

١٠٢- الطماوي أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي ، أبو جعفر
٢٣٩ - ٣٢١ هـ = ٨٥٣ - ٩٣٣ م . انتهت اليه رئاسة
الحنفية بمصر . من تصانيفه : شرح معاني الآثار
(ط) وهو المشار اليه في رسالتنا . وبيان السنة (ط)
ومشكل الآثار ط وله غيرها . الاعلام ١ : ٢٠٦ .
وتاج التراجم : ص ٨ برقم ١٥ . الفوائد البهية : ٣١ .

١٠٣- القدوري أحمد بن محمد بن أحمد ٣٦٢ - ٤٢٨ هـ =
٩٧٣ - ١٠٣٧ م لقيه حنفي ، ولد ومات ببغداد ، انتهت
اليه رئاسة الحنفية في العراق . له مختصر القدوري (ط) .
الاعلام ١ : ٢١٢ - تاج التراجم ص : ٧ برقم ١٣ -
الفوائد البهية : ٣٠ . كشف الظنون ٢ : ١٦٣١ .

١٠٤- انظر العاشية رقم ١٤ .

١٠٥- انظر العاشية رقم ٢٥ .

١٠٦- انتهى السقط في د .

١٠٧- كلمة « وبلاغ » ساقطة من ج .

١٠٨- البيت مكسور الوزن .

٨٥- النص المنقول في العاوي للفتاوي ١ : ٢٥٢ ، ٢٥٣ والنص
منقول يتصرف .

٨٦- لم أجد له ترجمة .

٨٧- العبارة من حديث رواه ابن عباس عن الرسول ﷺ
ذكره الامام أحمد في مسنده ١ : ٣١٣ والمباراة فيه :
لا ضرر ولا اضرار .

٨٨- في الألفاظ الفارسية المعربة : السنج : اللواء ، فارسيه
سنجوق . ولي محيط المحيط : السناجق في اصطلاح
المصريين من أرباب الوظائف السياسية .

٨٩- الألقاب مفردا أيا وهي كلمة تركية ، واستعملت لدى
المنول . واطلقها الأتراك على عدد من الوظائف وان
كانت في الاصل بمعنى الأخ الكبير . وتضمن في جملة
ما تضمنه : الرئيس والسيد وصاحب الاقطاع . من
تكملة المعاجم العربية يتصرف ١ : ١٥٥ .

٩٠- البلكات مفردا بلك : لفظة تركية تعني الفوج من
الجند ، كما تعني السفن . محيط المحيط وتكملة المعاجم
العربية ١ : بلك .

٩١- فيطاس - وكتبه الجبرتي فيطاس - بيلك وهو مملوك
أبراهيم بيلك ذي الفقار تولى إمارة الحج من ١١١٧ هـ
الى سنة ١١٢١ هـ . قتل سنة ١١٢٦ هـ .
انظر تفاصيل ذلك في الجبرتي ١ : ١٠١ - ١٠٢ .

٩٢- ابراهيم باشا القبودان تولى مصر سنة ١١٢١ هـ انظر
الجبرتي ١ : ٣٧ - ٣٨ .

٩٣- السلطان أحمد خان الثالث بن محمد خان الرابع . ولد
سنة ١٠٨٣ هـ = ١٦٧٣ م تولى السلطنة سنة ١١١٥ هـ
ان أن حول سنة ١١٤٣ هـ = ١٧٣٠ م وتوفي عام ١١٤٩ هـ
وهو اول من أدخل المطبعة الى الدولة العثمانية .
عن تاريخ الدولة العلية العثمانية : ١٤٦ ، ١٤٧ .

٩٤- الخط الشريف : براءة فرمان . تكملة المعاجم العربية
٤ : ١٢٥ .

٩٥- السلطان سليم الاول بن بايزيد الثاني تولى السلطنة
عام ٩١٨ هـ = ١٥١٢ م في عهده اتسمت رفعة الدولة
وتوفي سنة ٩٢٦ هـ = ١٥٢٠ ، وهو في الحادية والخمسين
من عمره . انظر تفاصيل أعماله في تاريخ الدولة العلية
العثمانية ٧٣ وما بعدها .

□ مراجع التحقيق :

- أبو حنيفة - معمد أبو زهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٩٠ •
- الاعلام - خير الدين الزركلي - الطبعة الرابعة •
- الانفاظ الفارسية العربية - ادبي شي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٠٨ •
- تاج التراجم في طبقات العنفة - زين الدين قاسم بن فلولوبا - مكتبة المثنى - بغداد ١٩٩٢ •
- تاريخ الجبرتي = عجائب الآثار في التراجم والأخبار - عبد الرحمن الجبرتي - طبعة مصر سنة ١٢٢٢ هـ •
- تاريخ الدولة العلية العثمانية - محمد فريد بك المعامي - دار الجيل - بيروت ١٩٧٧ •
- تكملة المعاجم العربية - ر. دوزي ترجمة وتعليق د. محمد سليم النعمي - طبعة وزارة الثقافة العراقية •
- الجامع الصغير بشرح المناوي - جلال الدين السيوطي - طبعة البابي العلي ١٩٥٤ •
- العاوي للفتاوي - جلال الدين السيوطي •
- حسن المعاصرة - جلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الاولى بمصر ١٩٩٧ •
- الغراج - أبو يوسف (يعقوب بن ابراهيم) - طبعة بولاق ١٣٠٢ •
- دائرة المعارف الاسلامية - طبعة كتاب الشعب بمصر •
- صحيح البخاري - معمد بن اسماعيل - المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٩ هـ
- صحيح مسلم - مسلم بن العجاج - دار الطباعة العامة ١٣٣٠ هـ •
- الفوائد البهية في تراجم العنفة - أبو العسناة اللكنوي - الطبعة الاولى سنة ١٣٢٤ •
- لقضاء دمشق - شمس الدين بن طولون - تحقيق د. صلاح الدين المنجد - المجمع العربي بدمشق ١٩٥٦ •
- كشف المكنون مع ملاحقة وديوله : ايضاح المكنون وهدية العارفين - مكتبة المثنى - بغداد •
- محيط المحيط - بطرس البستاني - مكتبة لبنان - بيروت •
- معجم الانساب والاسرات الحاكمة - المستشرق زامباور - ترجمة الدكتور زكي معمد حسن بك وحسن أحمد محمود - جامعة فؤاد الاول سنة ١٩٥١ •
- معجم المؤلفين - عمر رضا كعالة - المكتبة العربية بدمشق ١٩٥٧ •
- معيد النعم ومبيد النعم - تاج الدين السبكي تحقيق محمد علي النجار وآخرين - جماعة الازهر ١٩٤٨ •
- النجوم الزاهرة - لابن تفرج بردي - دار الكتب المصرية •
- نزهة النفوس والأبدان - علي بن داود الصبري - بتحقيق الدكتور حسن حبشي - دار الكتب ١٩٧٠ •

المسائل

مكانتها، حقيقتها البلاغية، منشؤها، صلتها بالحياة

د. عبد الكريم اليافي

تعد الأمثال من الفنون الأدبية • وقد اتسعت صدور المعجمات العربية القديمة لذكرها وضبطها وتفسيرها • وكذلك ألفت في جمعها وتفسيرها وبيان مواردها وأصولها طائفة من الكتب أشهرها جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ومجمع الأمثال لأبي الفضل الميداني والمستقصى لأبي القاسم جاز الله الزمخشري •

تعتبر الأمثال أيضاً من الأدب الشعبي ، اذ يشتمل هذا الأدب على السير الشعبية وعلى الأمثال أو الأقوال الموجزة التي تتضمن حكماً بليغة أو تجارب إنسانية مفيدة أو تعطي قواعد للتصرف والسلوك • وقد تكون الأقوال متضاربة ومتناقضة وذلك لتناقض ظروف الحياة وتضاربها وتفاوت تجارب الإنسان نجاحاً أو إخفاقاً واختلاف نزواته النفسية وتباين أحواله الاجتماعية • ولكن كل مثل من الأمثال أو حكمة من الحكم يصلح لمناسبة معينة ولحالة عارضة خاصة تشبه الحال الأولى التي قيل فيها المثل وتطابقها شيئاً من المطابقة •

والأمثال شائعة عند جميع الأمم قديمها وحديثها • والعربية القديمة منها كانت في الأصل من الأدب الشعبي • ولكنها التقطت من أفواه العرب وسجلت في الكتب الأدبية واللغوية فيما سجل من الألفاظ والأشعار والأقوال والحكم والخطب والروايات وأشباهاها • فأصبحت الآن من الأدب « الاتباعي » ومن الفنون الأدبية

التي تدرّس في المدارس وفي أقسام اللغة والأدب العربيين من الجامعات كما تتخذ موضوعاً من موضوعات الدراسات النفسية والاجتماعية وغيرها .

هذا الى أن هنالك أمثالا شائعة في اللهجات العامية في كل قطر من أقطار الوطن العربي الواسع يتداولها الناس في حياتهم العادية .

ولا يكاد يخلو المرء من أن يتمثل ببعض الحكم القديمة المؤثلة أو الحديثة المتداولة في حياته اليومية تلقاء ما يعرض له من أحداث وما يرى من شؤون وما يتندر فكره من تأملات فيطبق ما يحفظه من الأمثال عليها يعطي بها رأيه وينفث شجنه فتسترعي اهتمام السامع وتطامن حيرته وتنفي استغرابه بما تتضمن من حكمة موجزة وبما تشير اليه من تشابه الأحداث وتكرر الصروف وبما تقدم اليه من موعظة ومن تبصرة . وكان قائل الأمثال ومرسليها حكماء أدركوا أسرار الحياة ووعوا كنه المجتمع واستنبطوا نزوات النفوس ونفذوا الى أغوارها . ولقد غدت الأمثال بأنواعها كما أسلفنا موضوع دراسات نفسية واجتماعية وفلسفية ولغوية وتاريخية سواء كانت قديمة مسجلة باللغة العربية الفصحى أو عامية متداولة في اللهجات المحلية تجري في نسغ الحياة الراهنة وتطالعنا كل يوم صباح مساء في الطريق وفي مكاتب العمل والمنازل وعند الراحة واللهو وفي الحديث الدائر بين الناس وكأنها الخبز أو القوت اليومي أو التوابل على موائد الطعام .

تفنن المفكرون في وصف الأمثال وبيان حقيقتها . جاء في الكتب العربية القديمة أنه سُميت الحكم 'القائم صدقها في العقول أمثالا لانتصاب صورها في العقول مشتقة من المثل الذي هو الانتصاب من قولنا مثل بين يديه (١) . هذا المثل راجع الى مكانتها البلاغية وصورها المؤثرة ، قال ابراهيم النظام الفيلسوف المعتزلي : يجتمع في المثل أربعة لاتجتمع في غيره من الكلام : ايجاز اللفظ واصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة (٢) . وقال ابن المقفع الكاتب الشهير : اذا جعل الكلام مثلاً كان أوضح للمنطق وأنق للسمع وأوسع لشعوب الحديث (٣) .

كذلك نجد في الكتب الأجنبية قديمها وحديثها تنويهاً بقيمة الأمثال . وقد صور الشاعر الانكليزي تينسون Tennyson الأمثال تصويراً بديعاً حين قال فيها : انها جواهر ترمي بلالائها الأخاذ في خضم الأبدية من فوق أنامل الزمان الممدودة (٤) .

وقد تتفاوت مكانة الأمثال ويختلف مدى اعتمادها بتفاوت المجتمعات. نوه القصاص الأفريقي شينوا أشيبي Chinua Achebe بقيمة الأمثال عند قبائل الإيبو Ibo في نيجيريا حين كتب أن فن المعاداة رفيع الاعتبار لديهم وأن الأمثال تجري بمنزلة زيت النخيل الذي يٌكل مع الكلمات. ويذكر عالم الأنثروبولوجية جون ميسنجر John Messenger أن القضية في مقاطعة أنانغ إيبيو Anang Ibibio في نيجيريا أيضاً يتأثرون في المعاكم خلال المرافعات بالأمثال (ه) .

لقد قيل في الأمثال أنها جواهر شعبية وإنها رصائع نقشتها الشعوب بحكمها ومواعظها الخالدة . ولكن الفرق بين المثل والجوهر هو أن الجوهر يحفظ ويصان ويبقى لألاؤه بديماً على مدى الزمان على حين أن المثل يتداوله الناس ويتوارثونه، ولكن أمواج الزمن العاتية في إبان العصور المتطاولة تأكل اللغات وتضعف إحياءات ألفاظها وتطوي الأحوال التي قيل المثل فيها فيستغلق فهمه أحياناً ولا تكاد تدرك الحكمة فيه فيغدو في متحف المجمات . وإنما يسترعي أنظار علماء اللغة كما تسترعي المستحاثات والآثار القديمة عيون العلماء المختصين . وذلك شأن الأمثال القديمة .

ان تلك الأمثال القديمة زيادة على ذلك تنساب في مطاوي العقل الجمعي للشعب أو الأمة . وقد تكشف عنها صفحات الكتب وتجلو الدراسات مضامينها ومواردها فتتضح شيئاً فشيئاً إذا أزيل عنها ما علق بها من غبار الزمن وصدا التعابير القديمة، وعندئذ تتوهج وتزودنا بمعلومات مفيدة وبحكم بليغة .

نورد الآن بعض ما ذكره علماء اللغة والبيان العرب حول المثل واشتقاقه وخصائصه .

جاء في معجم مقاييس اللغة « الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء . وهذا مثل هذا أي نظيره . والمثل والمثال في معنى واحد . وربما قالوا مثيل كشيء . . . والمثل المِثْل أيضاً كشبه وشبيه . والمثل المضروب مأخوذ من هذا لأنه يُذكر مورى به عن مثله في المعنى . »

المثل اذن في الأصل بمعنى النظير كالمثل ثم نقل منه الى القول السائر أي الفاشي بين الناس الممثل بالمورد أي الحالة الأصلية التي ورد فيها الكلام وبالمضرب أي الحالة المشبهة التي أريدت بالكلام . ومعنى ذلك أن المثل يشتمل على ضرب من التشبيه هو التشبيه التمثيلي : ويترتب على هذا أن معنى المثل أيضاً

الصفة فيراد بالمثل وصف حالة بحالة مشابهة سابقة أو بأمر حسي . جاء في القرآن الكريم : « مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف » (١٤ - ١٨) وهذا من تشبيه المعقول بالمحسوس تقريباً من الأفهام . وجاء فيه أيضاً : « ألم تر أن الله ضرب مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء . تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون . ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار » (١٤ - ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦) فهذا كله تشبيه تمثيلي . وقد يُضمَر التشبيه التمثيلي أو يتناسى ويكون وجه التشبيه منتزعا بطبيعة الأمر من متعدد . وهذا ما يدعى بالمجاز المركب . فاذا شاع وفشا استعماله على سبيل الاستمارة سُمي عندئذ مثلاً . ولهذا لا تغيّر الأمثال بل تروى على حالها دون تبديل لأن الاستمارة يجب أن تكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه . فلو غيّر المثل لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استمارة ، فلا يكون مثلاً . ولهذا لا يلتفت في الأمثال الى مضاربها تذكيراً وتأنيثاً وإفراداً وتثنية وجمعاً . بل ينظر الى مواردها (٦) . اذا طلب رجل شيئاً ضيعة قبل ذلك قيل له : « في الصيف ضيعت اللبن » بكسر تاء الخطاب لأن المثل قد ورد في امرأة كانت تحت شيخ كبير ففرخته أي كرهته فطلقها ثم تزوجها فتى جميل الوجه وأجدبت فبعثت الى زوجها الأول تطلب منه حلوبة (أي شاة تحلب) فقال : في الصيف ضيعت اللبن . وانما خص الصيف لأن سؤالها الطلاق كان في الصيف . قيل : ان تلك المرأة لما سمعت ما قاله زوجها الأول ضربت يدها على منكب زوجها الثاني وقالت : « هذا ومِذْقُه خير » والمِذْقَة الشربة من اللبن الكثير الماء تعني أن هذا الزوج مع عدم اللبن خير من الأول . فذهبت كلمتهما مثلاً يضرب الأول لمن يطلب شيئاً قد فوته على نفسه كما ذكرنا آنفاً ويضرب الثاني لمن قنع باليسير اذ لم يجد الخطير ، كما جاء في مجمع أمثال الميداني .

والحاصل أن المثل كلام استعمل في مضربه بعد تشبيهه بمورده . فمضربه ما استعمل فيه الكلام الآن ومورده ما استعمل فيه الكلام أولاً .

والغالب على مرسل المثل صفة البلاغة وإحكام القول . وسيد البلغاء الرسول صلوات الله عليه فكلامه جوامع الكلم . ومما سار من كلامه مثلاً قوله : « ان من

البيان لسحراً» قاله النبي حين وفد عليه عمرو بن الأهتم والزبرقان بن بدر وقيس بن عاصم فسأل عليه الصلاة والسلام عمرو بن الأهتم عن الزبرقان فقال عمرو : مطاع في أدنيته شديد المارضة مانع لما وراء ظهره . فقال الزبرقان : يا رسول الله : انه ليعلم مني أكثر من هذا ولكنه حسدني . فقال عمرو : أما والله إنه لزمر المروءة ضيق العطن أحق الوالد لثيم الغال ، والله يا رسول الله ما كذبت في الأولى ولقد صدقت في الأخرى . ولكنني رجل رضيت فقلت أحسن ما علمت ، وسخطت فقلت أقبح ما وجدت . فقال عليه الصلاة والسلام : ان من البيان لسحراً . يعني أن بعض البيان يعمل عمل السحر . ومعنى السحر إظهار الباطل في صورة الحق . والبيان اجتماع الفصاحة والبلاغة وذكاء القلب مع اللسان . وانما شبه بالسحر لعدة عمله في سامعه وسرعة قبول القلب له . يضرب في استحسان المنطق وإيراد الحجة البالغة كما جاء في مجمع الأمثال للميداني .

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : «ان المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى» المنبت المنقطع عن أصحابه في السفر . والظهر الدابة . قاله عليه الصلاة والسلام لرجل اجتهد في العبادة حتى غارت عيناه . يضرب لمن يبالغ في طلب الشيء ويفرط حتى ربما يفوته على نفسه .

وقد يجري شطر البيت من الشعر مجرى المثل وهذا ما يدعى في الأدب ارسال المثل كقول أبي فراس :

تهون علينا في المعالي نفوسنا ومن يخطب الحساء لم يغله المهر

أو يجري بيت كامل من الشعر مجرى المثل كقول أبي الطيب :

بذا قضت الأيام ما بين أهلها مصائب قوم عند قوم فوائد

وقوله أيضاً :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

وقد اشتهر المتنبي بأمثال هذه الأبيات الأوابد .

ذكرنا آنفاً أن الأمثال قد تتضارب وتتناقض لتناقض صروف الدهر وأحوال الناس وتقلبات الأيام ، ثمة حكم كثيرة وأقوال تشيد بالأناة وتشير إلى حسنها وطيب عواقبها كقولهم : في الثاني السلامة وفي المجلة الندامة ، وقول الشاعر :

ومن تانى نال ما تمنى وعاش طول عمره مهتاً

وقد جاء في حكم العرب « رب عجلة تهب ريثاً »^(٦) وورد في مقابله « رب ريث
يُعقب فوتاً » .

وقد صاغ القطامي المني الأول في بيت من الشعر من قصيدة له فसार البيت
مثلاً :

قد يدرك المتانى بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل

ولكن شاعراً آخر ، أو هو القطامي نفسه قال نقيض هذا البيت في وزنه
ورويه :

وربما فات قوماً جلّ أمرهم من التاني وكان العزم لو عجلوا

ولمكانة الأمثال وقوة تأثيرها في الناس بسبب ايجازها واحكام معانيها
والايحاءات التي تتضمنها اعتمد هذا الكتاب في رسائلهم والخطباء في خطبهم .
انها زاد المفوه البليغ استاذاً كان أومحامياً أو سياسياً أو حاكماً .

لما خطب الحجاج في أول أمره أهل الكوفة حسر اللثام عن فيه كما هو معروف
ونفض وبدأ خطبته متمثلاً ببيت من الشعر هو لسبحيم بن وثيل الرياحي :

انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفونني

ولم يكد يتفوه ببعض الجمل القصيرة حتى تمثل بشعر آخر شديد الوقع :

هذا اوان الشد فاشتدي زيم قد لفها الليل بسواق حطّم

ليس براعي ابل ولا غنم ولا بجزار على فلهر وضم

قد لفها الليل بعصليّ أروع خراج من الدويّ

مهاجر ليس باعرابي

قد شمّرت عن ساقها فشدوا وجدت الحرب بكم فجدوا

والقوس فيها وتر عرّده مثل ذراع البكر أو أشد

لا بد مما ليس منه بد

كل هذه الأبيات أمثال سائرة تقع مواقع القنابل في السمع . ثم يتابع
خطبته بتعابير هي أيضاً أمثال ومجازات مركبة : اني والله يا أهل المراق ما يقيمع
لي بالشنان ولا يغمز جانبي كتغماز التين . الى آخر هذه الخطبة الملتهبة .

ولم يوجد قوم في تاريخ الحضارات عرفوا بالبلاغة كالعرب ولذلك كثر استعمال الأمثال وغيرها عندهم . بل ان بلغاءهم تجري كل فقرة من كلامهم مثلاً أو كالمثل .

* * *

هذا وربما قل استعمال الأمثال في العصر الحاضر ، عصر السرعة والتغير الحثيث ، عصر التشويش ، عصر سرقة الأراضي من تحت أقدام أصحابها ، عصر تخزين الأسلحة من كل صنف ، عصر التقنيات الهائلة والأخطار الذرية والهيدروجينية الماثلة التي تتهدد كيان هذا الكوكب الجميل الذي تعيش عليه الانسانية المعذبة والذي ظل أبناؤنا طوال القرون الطويلة الماضية يتنادمون على سطحه بالشعر والأمثال والأغنيات الحلوة والحب المبدع .

ولكن اعتماد المثل قد يفيد حتى في أخرج الأوقات وأدق الأزمان ، يستعمله الانسان العادي كما يستعمله السياسي المسؤول والباقة المعنك . يروى عن نيكيتا خروشوف أنه كان يحمل معه دائماً كتاب أمثال روسية يطالعها ويحفظ تعابيره ليفجأ بها محدثه بلحظه النافذ المدور وحاجبيه المتموجين ووجهه البشوش . لما زار باريس قال في حديث له : إذا دخل القط بيت الحليب وجب الإمساك بذنبه ودق جمجمته بالعائط . وقال مرة يندد باحدى الدول الغربية : اذا نام المرء بين كلابه حمل عند يقظته البراغيث . ولما تقابل هو وجون كندي عند الأزمة السياسية الشهيرة حول صواريخ كوبا أراد أن يستميل ضيفه فشرب نخبه قائلاً: قدحي صفيح ولكن عواطفي كبيرة . وقوله هذا مثل عندهم . ورد عليه كندي اذ ذاك ذاكراً كلمة لموتسي تونغ وهي : السلطة السياسية تخرج من فم البندقية . وذكر كلمة أخرى للزعيم الصيني الكبير وهي : رحلة ألف كيلو متر تبدأ دائماً بخطوة (٧) . ان هذه الحكمة الصينية الأخيرة تذكرنا بقول ابن الوردي : كل من سار على الدرب وصل . بل تذكرنا بجملته ساحرة قل مثيلها لصوفي قديم هو ذو النون المصري : بأول قدم تطلبه تجده .

ان نيكيتا خروشوف شهر في خطبه بتلك الأمثال التي تمتاز بنكهتها المرة الساخرة . لما رجع من زيارة الولايات المتحدة ألقى خطاباً في الجماهير السوفياتية ونحن نتذكر ما جاء في خطابه الذي قرأناه مترجماً الى اللغة الفرنسية من التنديد

بالاستعمار القديم والاستعمار الحديث وقوله : لقد بَلَّوْنا الاستعمار القديم
وبَلَّوْنا الاستعمار الحديث فاذا الثوم ابن عم البصل . المراد هنا كما هو واضح
التمثيل لهما بغث الرائحة . ولكن هذا القول يذكرنا مثلاً عربياً قديماً كنا
حفظناه وهو « لا يمجز مَسْكُ السوء عن عَرَفِ السَّوء »^(٨) أي لا يعدم الجلد
السيء رائحة خبيثة . يضرب للرجل اللئيم يكتُم لؤمه جهده فيظهر في أفعاله
وتصرفه . وهذا المثل ينطبق على الجماعات كما ينطبق على الأفراد . وهو أبلغ
من المثل الأجنبى في عمق دلالة ولكنه أقل اشتمالاً منه على مسحة التهكم وأقل
ابتعائاً للابتسام والتهانف . والمسك بفتح الميم الجلد كما هو معروف ،
والعرف الرائحة مطلقاً وأكثر استعماله في الطيبة . فاذا أريدت الرائحة الطيبة
عمق معنى المثل اذ يحذر المرء من الظاهر المرائى المتلطف يبدو به اللئيم السيء
الطبع .

الخلاصة أن الأمثال كما قلنا آنفاً كالتوابل في الطعام أو هي كالفاكهة على
المائدة . وهي شائعة عند جميع الأقوام في آدابهم وفي أحاديثهم . وقد يقع تشابه
واسع في معاني الأمثال ومضاربها عند الأمم كما يقع تناقض في الأمثال أنفسها .

وأياً كان الأمر ففيها من الحكيم وتنبيه الغافل وشحن الهمة والتأثير في
السامع ومواساة المصاب وتمجيد المحسن مالا يستطيع تعبير آخر افادة ذلك بمثل
أيجازها وملاءمة مواقعها . أنها كالمطور المكثفة في القوارير أو اللآلئ التي تتحلى
بها الحسان على أنه ينبغي مراعاة مقتضى الأحوال التي تضرب فيها . في
هذه المراعاة أولاً وآخرها سر البلاغة كما عرفها العرب القدماء .

★ ★ ★

□ العواشي :

١ - ٣٢٠ - مجمع الأمثال للميداني . المقدمة .
Dictionnaire des proverbes du monde, réunis, classés et
présentés, par Elian - J. Finbert. Robert Laffont, Paris.

٢ - Encyclopedia Universalis مادة فلكتور .

٣ - حاشية الدسوقي على شرح التفانازاني على متن التلخيص ج ٢ ص ٤١٢ - ٤١٦ مطبعة الحاج محرم الهندى البوسنوي
١٣٠٩ هـ استانبول .

٤ - انظر مقدمة الكتاب المذكور في الحاشية (٤) .

٥ - مجمع الأمثال (ما جاء في أوله لا) ويرد هذا المثل في كثير من المعجمات العربية .

أصول النثر الأدبي العربي

بقلم : وليم مارسية
ترجمة : محمود المقداد

كنت أود أن أبحث معكم الظروف والتأثيرات التي تكون في ظلها النشر الأدبي العربي، وأن ندرس بحسب التسلسل الزمني أقدم الآثار .

ولن أدهش أحداً بالتأكيد على أن الأدب العربي ككل الآداب كان النشر فيه ابتكاراً متأخراً نسبياً . وينبغي أن نرى في هذا الابتكار واقعة بارزة ، وربما - في رأيي - من أبرز الوقائع في التاريخ الأدبي في كل البلدان . وقد أخطأ السيد جوردان Jourdain بتشبيهه بكل ما هو طبيعي ، خطأ كبيراً (١) . وقليل جداً من الشعوب هو الذي ابتكر نشره ابتكاراً عفويًا ، ويبدو أن بعض هذه الشعوب لم يحاول ذلك قط ، وأن بعضها الآخر لم يتوصل إليه ، وأما الشعوب التي نجحت في المحاولة فقد كانت محاولتها تلك بطيئة جداً . وقد سبق الشعر النشر في كل مكان على ما يبدو . ويكفي أن أذكر مثلاً من شعبيين نادرين كبيرين هما : اليونان ونحن . ولم يكن أحد من المجتمعات البشرية ذات الطابع الجاهلي يخلو من امتلاك شعر خاص به ، غير أن أحداً منها لا يبدو أنه قد امتلك أدباً نشرياً . وقد كشف لنا حديثاً كتاب ضخيم لبشر في الصحراء، هو الأب دوفوكو de Foucoult ، نشر بعد وفاته ، عن شعر الطوارق . وكان هذا الشعر خصباً ، وأحياناً ساحراً ، ورتيباً قليلاً على وجه الاجمال ، وأضيف الى ذلك أن جميع أشعار البدائيين تستعمل - وهذه قضية أخرى لها بكل وضوح طابع الأدب المدرسي - عروضاً معقدة وراسخة ، وتميز الأنواع ، وتمتلك موضوعاتها الخاصة ، وتأخذ الجانب الجميل جداً من الرواسم . وكان المؤلف نفسه قد نشر من قبل مختارات من النصوص النثرية للطوارق . والتفحص السطحي للمجموعة تظهر لنا أنها لا تقدم انتاجاً عفويًا لكتائبها من الطوارق ، إذ كانت قطعاً أنشئت قصداً بناءً على طلب الباحث الأوروبي، وفي الغالب بحسب مخطط من ابتكاره الخاص ، أو بكل بساطة كانت ترجمة لنصوص فرنسية وعربية موضوعة من قبل . ان للطوارق شعراً دون ريب ، وليس لهم نشر بالتأكيد ، وهم لا يشعرون بالحاجة إليه .

مولد النثر يتبع عند الجماعات البشرية قبل كل شيء هذه الوسيلة المادية لتثبيت الشيء المعبّر عنه ، ألا وهي : الكتابة . ولكن هذا النثر ينبثق أيضاً وبشكل خاص ، على ما يبدو ، من ثورة في الأفكار تتطلب قياساً علاقات اجتماعية معقدة بين الأفراد . وما الحاجة الى المرض والاحتجاج والجدل والفلبا الا ثمرة لتقدم التفكير والثقافة المنطقية . ويتزامن ظهور النثر عادة مع يقظة الحياة على التفكير التحليلي والتفكير التركيبي ، وهو يشير الى الانطلاقة الاولى للتفكير العلمي . ويحتاج الانسان عادة الى وقت ليتحرر ويحرر التعبير عن فكره من المتطلبات القديمة للوزن ، والايقاع ، والموسيقى ، وليتغلب عن الحلبي البهية والمتوحشة للرؤي والتقفية . وينبغي له أيضاً ، للوصول الى هذه الفكرة البسيطة والنادرة ، أن تكون للفتنة اليومية أصالتها وجمالها الخاص ، وأن يساوي عدد الألفاظ الايقاع ، وأن تتمكن الكلمات « التي تسير على الأرض » من تقديم مادة فنية تعادل ما تقدمه الكلمات « المبنعة » . وعلى وجه الاجمال ، يشير ارتقاء النثر الى جانب الشعر ، في تاريخ الشعوب ، الى غزو العقل للشعور . وتمد لغة الآلهة عند الشعوب المتوحشة هي اللغة الأدبية الوحيدة . والنثر هو اللغة ذات المعنى الأوسع والأرفع للكلمة عند البشر .

والنثر في الأدب العربي يظهر اذن ، ازام الشعر ، بمظهر القادم الجديد ، أو الدخيل الى حد ما . غير أن النثر ظهر في هذا الأدب ظهوراً أقدم منه في كثير من الآداب الأخرى . وعلينا ، هنا ، أن نشير الى بضعة تواريف تدلنا على مراحل الطريق التي نفترح عليكم اتباعنا فيها خلال الدروس المقبلة .

قبل الاسلام ، عرفت جزيرة العرب شعراً غزيراً وأصيلاً . وقد وصل إلينا من هذه الفترة آلاف مؤلفة من أبيات الشعر منسوبة الى عدد كبير جداً من الشعراء الذين ازدهروا في القرنين السابقين مباشرة لظهور النبي ﷺ : وهذا النتاج الشعري ، الذي كان معظمه من سنة ٤٥٠ الى سنة ٦٢٠ للميلاد ، ظل يعيش ، قبل أن يجمع ويصنف ويدون ، من منتهي سنة الى ثلاثين سنة ، في ذاكرة الناس ، يروى وينقل على يد رواة محترفين . ولا يجهل أحد الطابع المخرب لمثل هذا التقليد اذ تنقصه الدقة نقصاً تاماً ، ويصل به الأمر أحياناً الى حد التشويه الكامل للآثار المروية ، ويقع ذلك حتى عند الشعوب البدائية التي تكون الذاكرة عندها أوسع وأقوى منها عند الشعوب المتحضرة . وكل ما في هذا الأدب الشعري الواسع غير موثوق به : فالتسلسل التاريخي فيها منفلت ، ونسبة الآثار الى أصحابها مذبذبة وتمسقية على نطاق واسع ، وفي أصالة كثير من أبيات الشعر أو حتى القطع الكاملة ريب كبير . ومع ذلك ، لا يمكن ، بحسب قول النقاد الأكثر مسؤولية ، أن نستبعد كل ما في هذا النتاج من أشعار ، ونقبل على وجه العموم بأننا نمتلك من شعر ما قبل الاسلام كثيراً من النصوص غير الموضوعة لناخذ فكرة صادقة عما كان عليه هذا الشعر في مجمله .

ويمكن أن نؤكد هنا ، في الوقت نفسه ، أننا لا نمتلك سطوراً أصيلاً واحداً من النثر في جزيرة العرب قبل الاسلام ، وأن النثر في الواقع كان شبه مجهول فيها . ودون شك كان الناس في حواضر العجاز وفي بوادي نجد يقصون في أسماهم أساطير ملوك اليمن القدماء ، وأساطير الأمم الغرافية ، وهم الذين أصبحوا بعد ذلك المعلمين الأوئل في البلاد ،

وكانوا يقصون أيضاً قصصاً محرفة متنوعة من الكتاب المقدس ، وهو ما أسهم به القرآن أيضاً فيما بعد اسهاماً واسعاً . ولا شك في أن عدداً من الخرافات الحكيمة قد تسربت الى هذه البيئات ، وكانوا يقصون أيضاً مجموعة من الحكايات البطولية لتخليد المآثر التي اجترحها فرسان القبيلة في غزواتهم وكانت تكون مغاير العرب ، ألا وهي : أيام العرب . غير أن هذا كله لا يمكن أن يعد أدباً نشرياً . فالنثر معدوم أصلاً . واعتقد أنه لم يكن أحداً على ما يبدو مهتماً بجمع هذه العناصر غير المستقرة ، أو بتريسيخ نطاقها المحيط بها بانشاء أصيل ، أو بالباسها بوعي وبثرو شكلاً ثابتاً ومحدداً ، أو باختصار : بأن يستخلص من هذه المجموعة الهلامية والمُغفلة من الموضوعات الأدبية عملاً أدبياً يحمل مطالبه الخاص .

ومن المؤكد في المقابل أن جزيرة العرب قبل الاسلام قد عرفت استخداماً خاصاً للنثر حيث كان الفرد يستطيع أن يظهر به مواهبه الشخصية . اذ راجت الخطابة منذ ذلك العصر عند العرب لأنهم كانوا مولعين بالبلاغة في كل عصر ، فكان الغليظ يحتل في بيئته مرتبة رفيعة جداً . وكان لكل قبيلة خطيبها أو خطبائها المعتمدون . وقد أوكلت اليهم مهمة الدفاع عن مصالحها . في المناكرات التي تتواجه فيها جماعات متعالفة أو متعادية . وكان يتحتم عليهم أن يثيروا الحماسة في نفوس جماعتهم ، وأن يلهبوا مشاعرهم للقتال ، أو على العكس ، كان عليهم أن يهدئوا ثائرة الاحن وأن يتوصلوا الى الصلح الذي تحترمه القبائل التي طالما كانت متعادية : وكانت تلك مهمة خاصة جداً لاطهار الاستعداد للابداع الفني عند الأفراد ، ويجب أن نتقبل كما اعتقد أنه كانت للخطبة ، في جزيرة العرب قبل الاسلام ، جميع مزايا النوع الأدبي في النثر . ومن هذه القطع البليغة لسنا نمتلك بالطبع أي نموذج ، اذ لم يكن هنالك أحد يجمعها ويدونها . وأما تلك التي نجدها في كتب الاختيارات القديمة فهي موضوعات : صنعها علماء اللغة في البصرة والكوفة ابان القرنين التاسع والعاشر . وينبغي لنا أن نشير هنا - وسنعود الى ذلك فيما بعد - الى أن الاسلام قد ورث من جزيرة العرب القديمة استعمال الغلب العامة والدينية الموجزة ، وأنه نماها ونظمها وأفسح لها مكاناً في عقيدته ، وأنه لا تزال موجودة في البلدان العربية ، وكان هذا التقليد قد وجد منذ وقت أبعد مما يمكننا التنبيه عليه ، وظل هذا الفن الخطابي متصل الحلقات الى اليوم ، ويجب أن ندرك ما كان للخطبة من تأثير بارز في تكوين النثر الأدبي العربي وفي نموه .

ونصل بعد ذلك الى العصر الجديد : العصر الاسلامي الذي نمتلك منذ بداياته الاولى وثيقة ذات أصالة لا ريب فيها هي : القرآن . ولنعجل فنقول : ان القرآن يعد من النثر المسجوع ، أي من النثر الموقع ، حتى في بواكيره الاقدم أو الاجمل . واذا كان القرآن قد تغلغل في اخرياته عن الايقاع ، فإنه ظل يتغلى من اوله الى آخره بالسجع والتقفية . وهكذا فإننا نبني نظرتنا على دفع اسم النثر بالمعنى المطلق والدقيق للكلمة عن لغة القرآن . وأضيف الى ذلك أن أثر القرآن في نمو أقدم النثر الأدبي العربي لم يكن ذا بال كما كان يظن ، لأن القرآن عند المسلمين هو كلام الله تعالى والأثر الذي لا يمكن مضاهاته ، وقد رفعت مهابته وقديسيته عن المعارضة ، وظهر لهم ، منذ وقت مبكر ، أن من العبث أو الاثم تقليده .

كان القرن الأول من التاريخ الاسلامي هو عصر حكم الأمويين بدمشق . وكان النتاج الأدبي في هذا القرن غزيراً . وقد واصل فيه مجموعة من أكبر الشعراء السير باتقان على التقاليد القديمة في جزيرة العرب قبل الاسلام . وفي هذا العصر كان الميلاد الحقيقي للنثر العربي : النثر الذي يستطيع المرم فيه أن يميز الأنواع بعضها من بعض ، وقد عرفنا منه عناوين كتب وأسماء كتّاب ، اذ كفل التثبيت المباشر لها بالكتابة حفظها ، ويجب أن أبادر الى القول أن هذا الحفظ كان ناقصاً جداً ، اذ الحقيقة هي أن واحداً من هذه الآثار في هذا العصر لم يصل إلينا مباشرة وبالشكل الأصلي . واذا كنا نستطيع تكوين فكرة عنها فإنما يكون ذلك بوساطة الكتّاب المتأخرين الذين حفظوا لنا منها نصوصاً هامة .

ونجد قبل كل شيء المؤرخين . ويبدو لنا أن كثيراً من المؤلفات الأولى عند كثير من الشعوب كانت كتب تاريخ . ويكفي أن نذكر اسم هرودوت Hérodote عند اليونان ، فيلهاردوان Villehardouin عندنا . فقد كان المحاربون يشعرون برغبة في الحديث عن غزواتهم . وكان المواطنون والمؤمنون أو الفضوليون البسطاء يعمدون الى تغليد ذكري الوقائع البطولية التي تجد فيها جماعتهم ، أو مدينتهم ، أو طائفتهم الدينية التي ينتمون اليها ، عناوين مجدهم . ويجب أن ننسب الى هذه الحاجة الى التمجيد فضل ميلاد علم التاريخ العربي . وقد استمر في عالم متجدد بالجملة وواسع بشكل خاص ، تقليد ما قبل الاسلام في الحكايات القديمة المغفلة عن أيام العرب . وسيتغير ، فيما بعد ، طابع هذا التقليد بتأثير الفرس ، وسيصبح حوليات وثائقية . وكانت خطوات الكتابة التاريخية الأولى متمثلة وكان سيرها الطفولي ضميماً . ويبدو أنها كانت تجهل فكرة المؤلفات المجملة ، وتقوم على الحكايات القصيرة المبشرة أو المنفصلة : فخير عن هذه الغزوة أو تلك من غزوات النبي ﷺ ، وخبر آخر عن هذا الفتح أو ذاك في فترة الخلفاء الأوائل ، وأخبار عن الصراعات القبلية أو العزبية التي صار الاسلام نفسه مسرحاً لها بعد حوالي عشرين سنة من وفاة النبي ﷺ . وأشهر هؤلاء المؤرخين الأوائل : أبو مخنف الذي كتب في حوالي نهاية القرن السابع للميلاد ما يقارب الثلاثين من التواريخ على هذا الطراز . وأعيد القول : أن أيّاً من هذه التواريخ لم يحفظ لنا مباشرة ، ونحن بالتالي لا نعرف منها عمل الناشر القديم بدقة وبما فيه الكفاية . وعلينا أن نبتهج والحالة كذلك لأن النحل - بحسب كلمة لرينان Renan في الشرق كان هو القاعدة في كتابة التاريخ وكان بين يدي الطبري المؤرخ الحولي الشهير في القرن التاسع للميلاد كتابات لأبي مخنف كان يستمد منها على نطاق واسع . ولحسن الحظ فإننا عند الطبري على صلة بمنتهل أمين ، وبجماعة مدقق يذكر مصادره ، ويكسد أخباره ، ولا يهتم بالتوفيق بينها ، ولا بمزجها ، ولا بتجديدها : انه وحش طيب يلتهم بنهم ، الا أنه لا يهضم ما يلتهم ، فاذا ما فتح بطنه وجدت فيه أجساد ضحايا سليمة . وهكذا يمكننا ، بفضل الكسل الذي ثابر عليه الطبري ، أن نكون فكرة عن طريقة أبي مخنف وأسلوبه . وتشهد هذه الأخبار بمجملها على ضعف أدبي كبير . ونلتصم فيها حقاً البدايات الأولى للنثر . ثم توالى الانشاء ببطء ، دون أي اهتمام بالرونق ، وظل عديم اللون ، ودقيقاً أيضاً في الحوادث الكبيرة والصغيرة . ولا يعد خلق هذا الانشاء من الأسلوب سلخاً رادياً من الفنان العاذق وإنما هو فقر خالص

منه . فكانت الجملة عموماً قصيرة جداً ، وتقتصر غالباً على أبسط عناصرها ، وإذا ما طالت قليلاً كان التركيب المؤلف ، وأصبحت المباشرة مبهمه . ويجب أن نحمد لأبي مخنف جملة الشخصيات تتكلم في مشاهدته التي نقلها إلينا ، والمفهوم من ذلك ادعاؤه ، بيقين صادق دون شك ، أنه ينقل كلامهم عن شهود سماع . ونحن نجد ، في الحقيقة ، خلال ذلك ، أمثلة ممتازة من الحوار باللغة العربية في القرن الأول للهجرة . وهذه الأحاديث القصيرة هي التي تضفي السحر على هذه الأخبار القديمة الغام وتغطي الفائدة الرئيسية منها .

وقد شهد هذا القرن أيضاً البوادر الأولى لتدوين الحديث النبوي ، أي الأخبار المتعلقة بأقوال النبي ﷺ وأصحابه وأفعاله . وكان طبيعياً أن يبحث المرء عنها في الأوساط الوردية ليجمع كل ما يمكن معرفته مما يتصل بحياة النبي ﷺ وكلامه . وكان من المفيد للأحزاب والفرق أن يتمكنوا من ذكر التعاليم الصريحة أو الضمنية لمؤسس الدين الحق لدعم آرائهم ومذاهبهم ، وكان من الطبيعي أيضاً ، حين لا يجدون مثل ذلك ، أن يختلفوا فيه عن يقين قوي وصادق يتصف بالسذاجة الخاصة . ومع أنه يمكننا أن نحكم على الحديث بحسب مقاييس قريبة من الحق ، فقد كان للمجموعات الأولى منه أبعاد بسيطة جداً . إذ كانت أشبه بمصنفات وكراسات مخصصة للتعليم ، والتثقيف أو للتوثيق في المجالس . ولسنا نملك أي واحدة منها . خيران المؤكد إلى حد ما أن محتواها قد أفرغ في المجاميع الضخمة من الأحاديث المجموعة في التاسع للميلاد . ويبقى مفهوماً ، بعد الذي قلناه آنفاً ، أنه من الخطأ أن نمد أي حديث منها كلاماً أصيلاً من كلام النبي ﷺ (٢) . إلا أن من الممكن الاعتقاد أن أدب الأحاديث في بعض نصوصها يقدم لنا ، مثل أخبار أبي مخنف التاريخية ، نماذج قيمة جداً لأقدم النثر العربي . فاللغة فيها بسيطة وقديمة بكل وضوح ، وهي لا تعرف ، عموماً ، أي بحث عن الفن . وهي أحياناً مبهمه ومشحونة بالتكرار ، وهي أحياناً أخرى ذات إيجاز يقرّبها من الإبهام الذي جعلها منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد مستعمصة على الفهم . وظل الحديث في القرون التالية يفسر بكثرة من قبل العلماء ، ومن الواضح ، وهم يعترفون بذلك ، أنهم قد فقدوا المعنى الدقيق لبعض النصوص .

قلت قبل قليل أن الإسلام ورث من جزيرة العرب استعمال الخطب العامة ونماها . ولم تقلل الحياة السياسية والدينية في الدولة العربية الجديدة في القرن الأول للهجرة من شأن الخطباء ، بل أنها - على العكس - زادت ، في الوقت نفسه الذي كان انشغال الأمصار الجديدة المكتظة بالسكان يقدم للخطباء جمهوراً من المستمعين أكثر عدداً وأسهل تواجداً معهم . وكان هنالك ، قبل كل شيء ، واحد من أقدم التطبيقات العملية للخطابة في العقيدة وأبكرها تنظيماً ، إذ كانت هذه العقيدة تفرض على زعيم الجماعة الإسلامية فرضاً أن يلقي خطبة في الصلاة الجامعة من يوم الجمعة وفي بعض الأيام المعظمة من السنة الدينية . فكان الخلفاء الأمويين في دمشق ، والولاة الذين كانوا يمثلونهم في الولايات المختلفة ، يؤدون دائماً وباتقان كبير هذا الواجب الملقى عليهم ، وقد كان هم الخطبة أحياناً - كما قال بعض الخلفاء (٣) - يشيب الرأس قبل الأوان . وكان الخلفاء والولاة يحرصون على هذه

الخطب حرصاً شديداً لأنها كانت تعد من الامتيازات اللازمة لسلطانهم ، يضاف الى هذه الخطب الدورية الثابتة انهم لم يكونوا يترددون في التوجه علانية في كثير من المناسبات الأخرى الى جماعات متفاوتة الاتساع من رعاياهم أو من رؤوسهم .

ومن جهة أخرى لم يختلف خطباء القبائل مع ظهور الدين الجديد . ففي المدن الجديدة ، التي أنشئت في العراق وازدهرت سريعاً بالسكان من المهاجرين من جميع أنحاء جزيرة العرب ، لم تحل الأطر الجديدة لحياة المدينة مباشرة محل الأطر القديمة في النظام القبلي . إذ تجتمعت كل قبيلة في حي مستقل من المدن ، وكان لها خطابتها الخاصة بها ، ومسجدها الخاص ، ووعاقلها المفضلون الذين كانت بلاغتهم أحياناً تبدو دينوية . وهكذا لم يكن هناك نقص في الخطباء المنتشرين في المنازل ، وعلى قوارع الطرق ، وفي محطات القوافل النازلة على أبواب المدن ، وعند أعمدة المساجد .

وأخيراً فإن الفرق والأحزاب التي مزقت الاسلام منذ القرن الأول ومارست السلطة ممارسة مؤقتة في بعض الأحيان ، كان لها دهاتها المتمدون . وما لا ريب فيه أن قوة الدعوة وضرورة عرض البرامج السياسية أو مناقشة العقيدة قد طرعت جميعاً منذئذ النشر العربي قليلاً للتعبير عن الأفكار المجردة والمحاكمات المنطقية .

وهناك عدد من الاختيارات القديمة التي خصصت أبواباً منها للخطب المنسوبة الى الخلفاء الأوائل ، وإلى خلفاء بني أمية ، وإلى الولاة المشهورين ، وإلى رؤساء الفرق الخارجية والشيعة . كما خصصت حيزاً آخر لخطب أبطال ما قبل الاسلام ، وهذه النماذج البليغة مزيفة موضوعة بشكل ظاهر . وكان بعضها يقدم لنا على أنه إعلان مبادئ ، أو وصايا سياسية ، أو نصائح رفيعة توجهها الشخصيات المرموقة ، على فراش الموت ، إلى أقاربهم ، أو أنصارهم ، أو خلفائهم . والخدعة تبدو لنا ساذجة : إذ تكتسب هذه النصوص البليغة احتراماً خاصاً كاحترام البطل في المسرحيات المنفذة les opéras حينما يلفظ أنفاسه الأخيرة .

وفيما عدا بعض الاستثناءات التي سنشير إليها الآن ، لم يكن شيء من هذه الخطب مكتوباً . وإن حفظ النثر من السماع الأول تجربة لا تتحقق بسهولة ، حتى في الأذهان المتعمسة جيداً بهذا الحفظ . ومن الممكن مع ذلك أن تكون بعض العبارات المؤثرة قد أدهشت الحضور على وجه الخصوص فطبعتم في الأذهان . وبذا لا يمكننا أن نفعل كل شيء دفعة واحدة في هذا الأدب المصنوع في جملة . ومن أشهر هذه الخطب العامة خطبة العجاج الروالي الأموي الرهيب والبليغ التي ألقاها في أهل الكوفة ، ومع ذلك فنحن نملك عدة روايات منها شديدة الاختلاف فيما بينها . وكل هذه الروايات لا تتفق تماماً إلا في الشواهد الشعرية ، والأقوال الماثورة والأمثال التي زين بها هذا الرجل الذي لا يرحم خطبته ، أي فيما أمكن السامعين حفظه ، لأنهم كانوا يعرفونه من قبل . ولدينا الدليل مع ذلك على أن بعض الخطب قد دون بالكتابة منذ القرن الهجري الأول . فالجاحظ يخبرنا

أنه كان لواصل بن عطاء ، مؤسس فرقة المعتزلة ، ديوان خطب . وقد كان هذا الرجل البليغ مصاباً بأفة قبيحة في النطق ، اذ كان يلشغ بالراء ، ولذا كان يتجنب في خطبه جميع الكلمات التي فيها هذا الحرف ، فكان ينشئها على وجه العموم كتابة وبمناية . ويؤكد لنا الطبري ، أخيراً ، أنه قد ذاعت بين الخوارج دراوين خطب أنشأها لهم الدعاة المشهورون في الحزب . وهو يروي لنا نموذجاً من الفن الخطابي عند هؤلاء الخوارج ، وكانت الفكرة فيه ضعيفة والأسلوب فقيراً .

والى جانب الخطب في هذا العصر نجد الرسائل les épîtres ، وغالباً ما كانت هذه الرسائل وتلك الخطب تنسب الى الشخصيات نفسها . ويبدو أنه لم يحفظ لنا أي نموذج قديم من هذا النوع الأدبي الخاص . غير أنه يمكننا أن نحكم بكثير من الصدق على ما كانت عليه الرسائل في بداياتها بما كانت عليه في العصر التالي مباشرة ، فقد كانت الرسالة ، وهذا ما يفسر لنا ذكرها مع الخطبة ، خطبة أو عظة بالمراسلة ، اذ كانت سلسلة من التأملات الأخلاقية ، ومن الارشادات الدينية أو النصائح الحكيمية الموجهة الى جبار في الأرض ، أو الى صديق ، أو الى مجموعة من الأصدقاء . وكان زعماء الأحزاب والفرق ينشئون الرسائل اما بهدف الدعوة واما لأجل تعليم أتباعهم . وستكون باسم الرسائل ثروة أدبية ضخمة في القرون التالية . وسوف يطلق هذا الاسم على كتابات واسعة جداً ، وأحياناً على بحوث ضخمة في الفقه وغيره من العلوم (١) ، وسوف تصبح العبارات الأساسية للمراسلة المحفوظة في مقدمات هذه الكتب وهما أدبياً بسيطاً ، في حين أن الرسالة في العصر القديم كانت دائماً قطعة ذات طول محدد ، وكان الشكل الترسلّي يجيب فيها بدقة على حقيقة ما .

ويمكننا من خلال هذه النظرة السريعة والمجملّة أن نستنبط أنه ، في حوالي نهاية القرن الأول للهجرة ، أصبح انشاء الكتابات النثرية عملاً شائعاً في المناطق المختلفة من الدول العربية . وكان التاريخ ، والخطبة ، والرسالة جميعاً تؤلف أنواعاً محددة وقوية بما فيه الكفاية . وبدأت أحاديث النبي ﷺ تدون ، وكان كل شيء يحمل ، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نثبت هذا الموضوع ، على الاعتقاد بأن بعض المشاريع لأدب قضائي ، وتفسيري وكلامي ، كانت قد تحررت من التعليم الشفوي للمدارس والفرق . وكانت لغة هذا الانشاء - بقدر ما نستطيع الحكم عليها - بسيطة وجافة . وكان ينقصها النفس الطويل ، والاتساع ، والمرونة . ومع ذلك كان لها ، وهذا نادر جداً في النثر الناشئ ، فضل التحرر من الشعر كلية . حتى قبض لهذا الانشاء كاتب موهوب موهبة جيدة ومعد اعداداً طيباً استولى على هذه الأداة الضعيفة ، وأدخل عليها تحسينات ينفي لنا معها - بحسب الحالة الراهنة لمعلوماتنا عن ذلك - أن ننده ، ومننا علماء اللغة العربية ، المبدع الحقيقي للنثر الأدبي العربي . كان هذا الكاتب ينتمي الى أسرة قديمة من الموظفين الفرس ، وقد جمع الى ثقافته العربية العميقة ثقافة فارسية متينة . وكان مجوسياً « زرادشتياً » ، واعتنق الاسلام في وقت متأخر من حياته ، ويبدو لنا أن معتقداته الاسلامية لم تكن راسخة في نفسه تماماً . وقبل دخوله في الاسلام ، كان يحمل اسم « روزبه » ، وكان أبوه يلقب بـ (المقفع) ، أي ذي الأصابع الملتوية (٥) ، واسمه الفارسي « داؤويه » .

وقد ألف ابن المقفع بالعربية بضعة بحوث أصيلة ، وترجم من الفهلوية عددا من المؤلفات ، والبحوث في الأخلاق السلوكية ، وفي الحكمة السياسية أو الخيال اللطيف . وهو يدين بشهرته على وجه الخصوص لترجمته العربية للنص الفهلوي لكتاب كليله ودمنة لبيدبا الهندي . إذ كان نجاحه ضخماً وكان تأثيره قوياً جداً . وقد تدرس في الكتابة على يد أشهر الكتاب من معاصريه وخاصة عبد الحميد بن يحيى ، الذي كان هو أيضاً من أصل أعجمي ، وكان هو الأول الذي جعل من الرسالة ، بالاتساع الذي أعطاه لها وبتنوع الموضوعات التي جرؤ على اقتحامها ، نوعاً أدبياً حقيقياً . وهناك خبر متهم نوحاً ما يجعل من عبد الحميد وابن المقفع صديقين لا يفترقان ويخلص أحدهما للآخر حتى الموت.

والى ابن المقفع تنتسب المدرسة الكبيرة من النادرين العرب في القرن التاسع للميلاد: سهل بن هارون ، والجاحظ ، وابن قتيبة ، ومن المؤكد أن هذه المدرسة قد صدرت عنه . يضاف الى ذلك أن الكتاب الجدد في الشام ومصر اليوم ، ممن يعكفون على تجديد النشر العربي وجعله أداة للتعبير عن الحضارة الحديثة ، يذهبون الى كتابات ابن المقفع للبحث عن النماذج . وفي الحقيقة كان ابن المقفع ينقل الى المثقفين من معاصريه ، سواء في المضمون أم الشكل ، أموراً جديدة كثيرة . وكان يكشف لهم في اللغة العربية عن ثروة لا ريب فيها . وأفسحت الأمثال السامية الوعظية القصيرة مجالاً في كتاباته للنص الواسع والدقيق للحيز الجميل المشترك . وقد اهل ابن المقفع ، محل الجمل القصيرة المكسدة بسداجة لئلى النادرين القدماء ، مرحلة مفصلية وغنية ، حاملاً ، بسهولة نسبية ودون أن يفقد التوازن ، عبء جميع الاشكالات .

وهكذا وجد النشر العربي الأدبي روائحه الأولى في الترجمات أو الاقتباسات التي قام بها ابن المقفع . وهذه الحقيقة تستحق التأمل . فنحن نمتلك عدداً من كتاباته ، غير أن الأصول الفهلوية للمؤلفات التي وضعها بالعربية تبدو لسوء الحظ مفقودة تماماً . فالمقابلة التي كان يمكن أن تكون غنية بالمعلومات تمد بناء على ذلك أمراً متمذراً . فهل كانت ترجمات ابن المقفع تلامس النص عن كذب أم كانت تتمتع معه بقسط من الحرية ؟ وهل كان نشره العربي يجهد للتقريب ضمن حدود الجملة الفهلوية ، أو تقليد محيطها ، وحركتها ، وتفصيلها ؟ ولننقل : الى أي حد أثرت اللغة الايرانية للأصل في اللغة السامية (٦) للمترجم ؟ هناك كثير من الأسئلة ذات الفائدة الكبيرة ، غير أنه من المستحيل ، في ظل الحالة الراهنة لمعلوماتنا ، أن نعطي جواباً محدداً عنها أو حتى حداً أدنى من الجواب .

ومع ذلك ليس من العبث أن نقول أنه كما جرت العادة في نقل النصوص من لغة الى أخرى ، كان على مؤلفات ابن المقفع أن تتأثر بالترجمة ، وأنه - خارج نطاق قيمتها لأكيدة وطابعها المستحدث في الموضوع - أسهمت نكهة لطيفة في الشكل في صنع أحداثها وضمنت لها النجاح .

وعوضاً عن الغائمة أقول : ليس من العبث أن نعتقد وأن نعترف بأن الكلمة الأخيرة ، في الجدل الذي ينبغي أن يفتح حول أصول النشر الأدبي العربي ، لا يمكن إلا أن

تكون من حق عالم ضليع وفقه في اللغة ، وهب حياته لمعرفة اللغة العربية الفصحى واللغة الايرانية الوسطى (٧) . فهو الوحيد الذي يمكن أن يكون قادراً ، بما فيه الكفاية ، على اقتراح حل معقول لهذه القضية المحددة دون شك في الزمان والمكان ، ولكنها مثيرة لأكثر من عنوان ، لأنها تتعلق على وجه الخصوص بواحدة من أوسع قضايا الألسنية العامة : وأنا أدرك تماماً أبعاد السؤال الخطير ، والخطي ، والمثير عن الجواهر .

وليم مارسيه

William Marçais

★ ★ ★

نظرات في آراء مارسيه

(بقلم المترجم)

تعد هذه المعارضة الافتتاحية ذات قيمة تاريخية خاصة نظراً للصدى الذي لقيته في أوساط الباحثين في الأدب العربي من عرب ومستشرقين ، وقد أحسن مارسيه صنفاً حين نشرها للجمهور ، والا لكان هذا الصدى قد ذهب أدراج الرياح في قاعة المعارضة التي أقيمت فيها . وبهنا ، بعد ترجمة نصها ، أن تلقى بعض الإضواء على ما جاء فيها من آراء والكار في السطور التالية :

٣ - تتحول كلماته التي « تسير على الأرض » إلى كلمات « مجنعة » تعبر عن طاقات فنية تتمتع بالأصالة والجمال .

وواضح أن الميزتين الأولى والثانية يمكن أن تكونا مشتركتين بين النشر العلمي العام والنشر الأدبي الخاص ، وهذا يضعف مفهومه الذي يبحث عنه . أما الميزة الثالثة فإنها داخلية نوعاً ما في باب النشر الأدبي لأنه هو التعبير الجميل الذي يعتمد أساليب رفيعة من البلاغة والأناقة اللغوية . ومع ذلك يبقى حديثه عن النشر الأدبي غامضاً ، إذ لم يحدد منذ البداية تحديداً علمياً دقيقاً ما يفهمه من هذا النشر ، فأضاع بذلك فائدة كبيرة كانت ترجى من هذه المعارضة ، فهو ، مثلاً ، يمد من النشر الأدبي تلك الكتابة التاريخية التي بدأت في العصر الأموي ، مع أن هذا النوع من الكتابة ، أصلاً ، من أنواع النشر العلمي ، وإن كان يرتفع بأسلوبه أحياناً إلى درجة ما

جهد مارسيه في الحديث عن نشأة النشر الأدبي العربي ، فاستعرض لنا هذه النشأة من بداياتها إلى أوائل العصر العباسي الأول ، إلا أنه لم يقل كلمة واحد في تحديد مفهومه لـ (النشر) أولاً ، ولصفة (الأدبي) التي قيده بها ثانياً ، وإذا كان قد أشار إلى رأي السيد جوردان ، في مسرحية (البورجوازي النبيل) لموليير (٨) ، في النشر واتهمه فيه بالخطأ في فهم المراد به ، فإنه هو نفسه لم يعمد إلى تصويب هذا الخطأ بإيضاح مفهومه لهذا النشر .

ويفهم من حديثه ضمناً أن النشر الأدبي عنده هو الكلام الذي :

١ - يتحرر من قيود الشعر (الوزن والقافية والالقاء الموسيقي) .

٢ - يعبر عن العقل أكثر من تعبيره عن الشعور (٩) .

وغيرها لم يصل إلينا شيء منها مباشرة ،
وانما هي نقلت إلينا بواسطة كتب القرنين
الثاني والثالث للهجرة التي شهدت تلك الآثار
فاستوعبت مادتها في إطارها العام .

وهو ينظر الى أدب الحديث النبوي ،
الذي يعد من النشوء الأدبي الذي يمكن أن
نصفه بـ (الحوارى) ، فرفض ادخاله في باب
النشر الأدبي لأنه أولا دون في عصر متأخر
كثيراً عن عصر النبي ﷺ ، ولأنه ثانياً لم يرو
بالنص العربي ، وانما بالمعنى ، وربما كان
في ذهن مارسه أن الرواية الشفوية - وان
حفظت الممانى الجوهرية - يظل أسلوب التعبير
فيها تابعا لأساليب رواته ومنصبا في قوالب
كلامهم وطرائق تعبيرهم الخاصة ، وانتقال
الحديث بالمشافهة من جيل الصحابة الى
التابعين فتابعهم دون تدوين يجعل الحديث
الواحد يمر في ثلاثة أساليب متوالية للتعبير
عن معناه ، الى أن تستقر صيغته وفق حامله
الأخير الذي تم تدوين الحديث سماعاً منه .

ويقاس على ذلك كل المرويات من قصص
الجاهليين وأخبار أيامهم ، ومرويات الناس
الشفوية في صدر الاسلام والعصر الأموي
أيضاً .

وهكذا يستقطب مارسه كل الأدب النثري
القديم حتى أواخر العصر الأموي ، ويتهمه
بالوضع والصنع على أيدي علماء اللغة في
الكوفة والبصرة . وهذا الموقف المتطرف
لا يتناسب أبداً في العصر الأموي على الأقل
مع حقيقة انتشار الكتابة واستمالاتها في
حياة الناس على نطاق واسع في مختلف
شؤونهم ، وهو نفسه يقر بأن الكتابة هي
الوسيلة التي يمهّد وجودها لولادة النشر عامة ،
والأدبي منه خاصة ، وأن ولادته - أو ازدهاره -
مرتبطة ارتباطاً كلياً بثورة في الأفكار وتعمّد
في علاقات المجتمع البشري ، وهذه الأمور

من الفن ، الا أن أحداً ، على وجه العموم ،
لم يدخل الكتابة التاريخية ، في أي لغة من
اللغات ، في نطاق الأدب أو النشر الأدبي ، الا
إذا كان مفهوم الباحث للأدب يشمل كل ما كتب
في هذه اللغة أو تلك ، كما هو الأمر ، مثلاً ،
لدى بروكلمان ، في تاريخه للأدب العربي
بمفهومه الواسع العام ، لا بمفهومه الضيق الخاص ،
ومع ذلك فإن مارسه لا يتبنى ، هنا ، هذا
المفهوم الواسع ، وهذه ثغرة واضحة في هذه
المحاضرة .

ويبدو لنا مارسه في مجموعة آرائه التي
ضمنها معاصرته رافضاً كل نوع من الأنواع
الأدبية النثرية إذا وردت إلينا نصوصه عن
طريق الرواية الشفوية أو لم يكن مدوناً في
عصره الذي قيل فيه أو أنتج . ولذا يستبعد ،
مثلاً ، كل ما كان يروى في أسفار العرب قبل
الاسلام من أساطير الملوك والأمم وقصص
الكتاب المقدس والخرافات الحكمية وأيام
العرب ويقول : ان « هذا كله لا يمكن أن يعد
أدباً نثرياً » ، مع أن كثيراً من ذلك دون فيما
بعد في كتب الأدب .

وتفردنا هذه القضية الى موقفه من
الرواية الشفوية للنشر وموقفه من النشر
الجاهلي المدون في القرنين الثاني والثالث
لهجرة ، فيتحدث لنا عن صعوبة حفظ النشر
من جيل الى جيل بهذه الرواية ، ويرى أنها
قد جنت جنابة عظيمة على المرويات بها ،
ويحمل حملة عنيفة عليها - كما مر بنا في
النص - ويصل الى نتيجة خلاصتها أن كل
ما كان من نشر أدبي قبل الاسلام خاصة ، وفي
صدر الاسلام والعصر الأموي عامة ، انما
هو نشر موضوع لمكان المشافهة منه ؛
ويعني بذلك حصراً الخطب ، لأن غالبيتها
المطلبة كانت شفوية . ويرى أنه حتى ما دون
في العصر الأموي ، مثلاً ، من كتابات تاريخية

من الفطنة تجعل مثل هذا الأمر البديهي البسيط والمضمون لا يفوتهم .

وانسجاماً مع انكاره النشر الأدبي حتى أواخر العصر الأموي يرى مارسيه أن عبد الحميد الكاتب « هو الأول الذي جعل من الرسالة ، بالاتساع الذي أعطاه لها وبتنوع الموضوعات التي جرؤ على اقتحامها ، نوعاً أدبياً حقيقياً » ، على الرغم من أن هذا الاتساع وذلك التنوع كانا ، أصلاً ، من قبل عبد الحميد بزمان طويل جداً ، بدأ في الاسلام برسائل النبي ﷺ ، ومر برسائل الخلفاء الراشدين وولاتهم وقوادهم الى الخلفاء الأمويين وولاتهم وقوادهم وكبار خطباء عصرهم وشقيفيه ، الى أن وصل الى عبد الحميد الكاتب فذاً ناضجاً مكتمل الأداة يعمل جميع الخصائص التي نسبت الى عبد الحميد تجنياً على كل من أسهم في هذا النوع الأدبي البارز . وقد كانت الرسائل منذ أقدم عهد لها ترتبط أصلاً بالكتابة والتدوين ، ورسائل النبي ﷺ أقدم ما دون في الاسلام من رسائل موثوق بها ، بل إن كتابة الرسائل كانت تحظى بمكانة خاصة في حركة التدوين منذ أقدم فترات الدعوة الاسلامية ، حتى أنهم لم يكونوا يدونون في الصحف ، كما روى عن ابن عباس ، الا الرسائل والقرآن (١٠) ، ومع أن حقيقة تدوين الرسائل هذه لا تحتاج الى برهان ، الا أن مارسيه لغاية في نفس يعقوب لم يذكرها ، وفصل أن يفصلها اغفالا كلياً ، متهماً هذه الرسائل قبل عبد الحميد بالطفولة والقصور والنقص وما أشبه ذلك ، حتى جاء عبد الحميد فجعل منها نوعاً أدبياً حقيقياً بمد أن كان كاذباً ، ويلاحظ ولع مارسيه الشديد بصفة (النوع الحقيقي) و (النشر الحقيقي) . وقد رويت لعبد الحميد في المصادر القديمة التي وصلت اليها مجموعة من الرسائل تقارب الخمسين ، في حين أن مئات عديدة رويت فيها

الثلاثة بدأت منذ الأيام الأولى من البعثة النبوية . ويتبادر الى الذهن أن بعض الأفراد المولعين بجمع الأقوال الماثورة والكلام البليغ كانوا يدونون - على سبيل المثال - بعض الخطب التي كانوا يسمعونها من رجال العصر البلغاء ، ولا سيما في الأوقات العصبية ، أو كان الخطباء أنفسهم يدونونها أو يأمرؤن من يدونها لهم بعد أن جهدوا من قبل في اعدادها وتحريرها حتى أخرجوها في أحسن حلة وأبهى مظهر ، وكان هذا هو المخرج الوحيد لهم من أجل حفظ آثارهم من الخطب ، والناس اذا احتاجوا الى أمر احتالوا له وابتكروا الوسيلة التي يحصلون بها ، فاذا سمعوا خطبة مرة من العجاج مثلاً ، ولم يدونها ثم احتاجوا الى روايتها أو استذكاري ما جاء فيها تحقيقاً لمنفعة أو دفعاً لضرر ، فانهم سيلجؤون في المرة التالية الى أن يفكسروا - بعد أن خانتهم الذاكرة من قبل - بتدوينها لأن هذا التدوين أيسر الوسائل وأفضلها في ذلك الزمان ، ويكون ذلك اما فور سماع الخطبة أو بعد الفراغ من هذا السماع ، وقد كانت أدوات الكتابة متوفرة الى حد يلبي لهم مثل هذه الرقبة ، ولا أظن أنهم كانوا يقفون موقف عدم الاكتراث من هذه الخطب طوال ربع قرن من الزمان ، يضاف الى ذلك أن حاجة الناس الذين لم يحضروا الصلاة مثلاً الى فهم ما ورد فيها من تعليمات وارشادات أو أوامر ونواه كان يضطر من سمعها الى روايتها لهم ، وكثيراً ما كان الخطيب في بعض المواقف يطلب أن يبلغ الحاضر منهم الغائب هذه الأمور . زد على ذلك أن قصر الخطب عموماً وقلة وقتها كان ييسر حفظها وتدوينها بسهولة . واذا كنا لا نظن التدوين بهذا الشكل كان قاعدة عامة لتسجيل خطب العصر الأموي ، فان من المحتمل أن يكون استثناء يقوم به أفراد قليلون يكفون غيرهم مؤونة هذا التدوين ، وكان العرب على درجة

ولم يكن الفاصل كبيراً بين الاتجاه العلمي وخدمة حركة الاستثمار في حركة الاستشراق . والمهم في ذلك هو التنبيه على هذه الوخزات المرة وامثالها .

وردنا على هذه النزعة لدى مارسية هي انه ربما كان يجهل طبيعة نظام السولام في الاسلام او يجهل نظرية ابن خلدون في اكتساب ملكة اللسان بالنشأة والمربي والمخالطة ، فكان عبد الحميد وابن المقفع ، بناء على ذلك ، عربيين أصليين ، لا من حيث الأصول والدماء والأنساب ، وانما من حيث الحضارة ، وهما لم ينبا من بين الأعاجم في ذلك الزمان الا لانهما تربيا في اوساط عربية ممتازة : فعبد الحميد نشأ وترعرع وعاش في بني عامر ابن لؤي من قريش ، وحين سئل من أين اكتسب فصاحته وبلاغته اجاب بأنه قد تخرج فيهما على كلام الامام علي بن أبي طالب ، وابن المقفع نشأ وترعرع في بني الأتم المشهورين بفصاحتهم وبلاغتهم من بني تميم ، فاكسب كل منهما من بيئته التي وجد فيها فصاحة وبلاغة وقدرة على التصرف في الكلام الى جانب ما توفر لهما من عناصر الثقافة والتعليم في عصرهما . والحضارة الحقيقية هي حضارة العقل واللسان وليست حضارة الدماء ، لان الدماء لاتصنع عقلا ولا تبني حضارة في ذاتها ، وانما هي تقوم بوظيفتها الحيوية التي وجدت لها ، والا لكانا سمعنا مثلاً بحضارات للرتين والميتين والأذنين ، الخ . وعبد الحميد وابن المقفع يظان عربيين كما أسلفنا سواء نسب اليهما انشاء النشر الحقيقي أو النوع الترسلّي الحقيقي ، أو ما أشبه ذلك من أمور حقيقية أخرى . أم نسب الى من سبقهم الوصول الى مثل هذا الانشاء . وهما ثمرتان من ثمار الحضارة العربية على كل حال .

منسوبة الى كتابها أو الى من كتبت عنهم منذ حياة النبي ﷺ الى فترة عبد الحميد نفسه .

ومع أن مارسية يقر في معاضرته بأن الخطب قبل الاسلام كان لها « جميع مزايا النوع الأدبي في النشر » ، ومع اقراره أيضا بأن عبد الحميد الكاتب كان أول من جعل الرسائل نوعاً أدبياً حقيقياً ، ومع اشارته الى أن النشر الحقيقي عند العرب وجد في العصر الأموي ، ومع استنباطه أن انشاء الكتابات النثرية أصبحت ، في أواخر القرن الهجري الأول ، عملاً شائعاً في المناطق المختلفة من الدولة العربية ، فانه ينقض بنفسه كل ذلك حين يقول أن ابن المقفع كان « المبدع الحقيقي للنشر الأدبي العربي » . فاذا نظرنا الى هذه المسألة من زاوية « الوجود النظري » (١١) و « الوجود العلمي » (١٢) استناداً على ما نستنبطه من كلام مارسية ، فلا بد لنا من اتهامه في نواياه الأصلية من الأرام المطروحة في نص المحاضرة ، ولا سيما أننا نلمس عنده ميلاً الى تجريد العرب من فضل انشاء نثرهم بأنفسهم وتصويرهم بمظهر القاصرين أو العاجزين عن مثل هذا الانشاء حتى قبض لهم بعض الأعاجم من الآريين فأبدعوا لهم ما لم يبدعوا لأنفسهم ، ومثل هذه النزعة الى تجريد العرب من الفضائل والحقائق النقائص والقصور بهم كان معروفاً عند الشموبيين القدماء الذين ظهروا في بعض فترات التاريخ العربي ، وليس غريباً عن مارسية أن يسير في هذا الاتجاه ، لأن النزعة وجدت عند كثير من الباحثين الأجانب الذين ينتمون الى حركة الاستشراق ، ولعل الفترة التي ألقى فيها مارسية هذه المحاضرة تمثل قمة التوسع الاستعماري الفرنسي ، والفروغ يصيب المرء بمثل هذه النظرة الى حضارات أهل المستعمرات التابعة لبلاده . فاشعار هؤلاء بالنقص جزء من ترسيخ الهيمنة ،

كشف النقاب عن نشأة النثر الفني في اللغة العربية ، وقهر المستشرقين ومن لف لفهم من أهل المشرق - وهو يعني طه حسين خاصة - على الاعتراف بأن القرآن صورة من صور النثر الجاهلي ، وأنه دليل على أن العرب كان لهم نثر فني قبل عصر النبوة بأجيال» (٢٠) ويتحدث بعد ذلك عن قصة نقضه من الأساس لأراء مارسية في نشأة النثر الفني عند العرب في الفصلين الأولين من رسالته ، وما نشأ عن ذلك من عداوة علمية وشخصية مريرة بين الرجلين .

وفي حين يخرج مارسية القرآن ، الذي يقر بأنه وثيقة تاريخية لا يتطرق الى صحتها ادنى شك ، من حيز النثر لسبب ضعيف واه ، وفي حين يخرج طه حسين من حيز النثر ومن حيز الشعر معاً ويجعله نوعاً قائماً بذاته يطلق عليه اسم « القرآن » ، يذهب زكي مبارك الى الرأي المذكور آنفاً من أن القرآن يمثل تمثيلاً دقيقاً للنثر الجاهلي وحالته « اذ جاء بلفظ العصر الجاهلي وتصوراته وتقاليده وتمايزه » (٢١) ، وبذا يدحض رأي مارسية الذي يرى في ابن المقفع المبدع الحقيقي للنثر

الأدبي العربي . ونحن نسلم لزكي مبارك بأن القرآن نثر ، وأنه جاء بلفظ العرب في الجاهلية ، واستعمل كلماتهم وفق مقتضى كلامهم ، الا أنه نسج هذه الكلمات نسيجاً فريداً ذا أساليب عالية جداً في بلاغتها ، فكانت فقرة بيانية نوعية في تمايزه وصوره ، وترجع على عرش البلاغة العربية منذ أول آية فيه الى آخر آية ، وقد أصبح المثل الأعلى في البيان والبلاغة ، وهنا تطرح قضية هامة هي أنه لما كان القرآن كلام الله تعالى الموحى به الى نبيه ﷺ ، فهو لذلك نتاج الهي خالص ، وبالتالي فإنه لا يجوز لنا بأي شكل من الأشكال أن نخضعه لمعايير النقد الأدبي ومقاييسه

وقد جرى على نزعة مارسية المذكورة أنفاً عدد من المستعربين الفرنسيين الآخرين ، مثل : شارل بيللا (١٣) ، وأندريه ميكيل (١٤) ، وغيرهما . غير أن طه حسين يشير الى معاصرة مارسية هذه ، ويذكر تساؤلاته الختامية مجيباً عن السؤال المعلق فيها فيقول : « أستطيع أن أقول ان الجواب على سؤال الأستاذ مارسية ليس عسيراً ، وان لم نعرف الأصول . ونستطيع أن نجد الجواب في الأدب الصغير والأدب الكبير » (١٥) ، ثم يصف أسلوب ابن المقفع بـ « الاتسواء والدوران و « الضعف » (١٦) ، ويتهمة بأنه كان « يكلف النحو العربي تكاليف ربما لم يكن النحو العربي مستعداً لأن يحتملها » (١٧) ، ثم يتوج ذلك بقوله ان ابن المقفع « لم يكن أكثر من مستشرق يحسن اللغة العربية والفارسية ، ويبدل جهداً عظيماً فيوفق كثيراً ويخطئ أحياناً » (١٨) ، وأخيراً ينصح طلاب الأدب « أن يحتاطوا عندما يريدون أن يتخذوا ابن المقفع نموذجاً للتعبير والبلاغة » (١٩) . ونحن لا نوافق طه حسين في أكثر هذه الأحكام التي تظهر ردة فعل عاطفية عنده على آراء مارسية ، لأن لابن المقفع فضلاً لا ينكر في تطوير النثر العربي وتطويره للترجمة من لغة أخرى ، وهو عربي الأدب والحياة والاعتقاد والولام بعد ذلك كله ، فلا داعي لمثل هذه الحملة العنيفة .

ومن آثار هذه المعاصرة أنها حرضت على انتاج بحوث في دراسة النثر الأدبي العربي ، وحثت الركاب لطرق أبواب هذا النشر ، لكشف مساحات جديدة منه لا تزال روضة أنفاً . ومن ذلك كتاب « النثر الفني في القرن الرابع الهجري » الذي تقدم به زكي مبارك في باريس لنيل درجة الدكتوراه ، ويبدو لنا العمل ثمرة من ثمار هذه المعاصرة لدفع ما جاء فيها من آراء ، فهو يصرح لنا في أول طلبته العربية للكتاب بقوله عن نفسه انه « أول من

يحبون به ، ولكنهم بعيدون عن تقليده أو
التأثر به ، فبقي وحيداً فريداً في باب
ونوعه » (٢٢) .

ونظن ، أخيراً ، أن أخطر ما في هذه
المحاضرة إنما هو هذا النقد الشديد للرواية
الشفوية للأثر الأدبية النثرية ، إذ إن هذه
الرواية هي التي أتاحت لمارسيه وغيره من
المستعربين الأجانب فتح باب الشك على
مصرية في مروياتها ، لأن مثل هذه الرواية
إذا كانت مقبولة في ميدان الشعر نظراً
لطبيعته الخاصة وسهولة حفظه على الأذهان
لمكان الوزن والقافية ، فإننا لا نسلم بقبول
المرويّات الشفوية مع تطاول العهد .

ومن كل ما تقدم تتبين لنا القيمة
التاريخية لهذه المحاضرة التي لا تقوم من
خلال ما جاء فيها فعسب ، وإنما من خلال
تلك الآثار العميقة التي أحدثتها في مجال
البحث الأدبي أو التي حرّضت على كتابتها ،
فحركت بذلك الهمم للنظر في هذا الجانب
المهم والمظلوم في الوقت نفسه من تراثنا العربي
القديم لمعرفة أبعاده على حقيقتها .

محمود المقسّاد

الموضوعة لدراسة النتاج البشري في ميدان
النثر ، ولا يجوز لنا إلا أن نحلل ما فيه من
أساليب ونستنبط منها القوانين البلاغية التي
ترتفع ببلاغة الكتاب وتحسن تعاملهم مع
اللغة ، أي أن جل ما يمكن أن نفعله هو أن
نعمد إلى كشف أسرار بلاغته وخفايا إعجازه ،
لأنه تنزل بلسان عربي مبين .

ومن آثار هذه المحاضرة أيضاً ذلك البحث
الذي تقدم به حسين نصار إلى جامعة القاهرة
سنة ١٩٤٩ بعنوان « نشأة الكتابة الفنية في
الأدب العربي » لنيل درجة الماجستير ، إذ يبدو
لنا أن الباحث كان متأثراً بهذه المحاضرة إلى
حد ما ، ويظهر ذلك من اتخاذ الكتابة الترسلية
والكتابة التاريخية نموذجين لأوائل الكتابة
النثرية الفنية في لغتنا العربية ، ويدل عليه
ترديده بعض الآراء التي وردت في نص هذه
المحاضرة كقوله على سبيل المثال : « ولا يتصل
القرآن بما قبله ، إذ رأينا أنه لم توجد هذه
الكتابة الفنية الراقية التي تقارب القرآن ،
بل لم نجد أمثلة تجعلنا نوقن بوجود كتابة
فنية على الإطلاق ، ولا يتصل بما بعده من
كتابة فنية ، لأن المسلمين آمنوا بأعجازه ،
وباللمنة التي تلاحق من يحاول تقليده ، فظلوا

★ ★ ★

□ الحواشي :

★ درس الفتحة به مارسيه سلسلة معاصراته في « كوليج دوغراس » عن اللغة العربية وأدبها ، وعنوانه بالفرنسية :

W. Marçais, Les origines de la prose Pisterale arabe, dans, Revue africaine, 68 (1927),

PP. 18-28.

الترجم

١ - وجوردهان هو بطل مسرحية مولير المعروفة (البرجوازي النبيل) ، والإشارة هنا تذهب إلى فهمه النثر فهما ساذجا
على أنه كل ما يتفوه به من بداية كلامه إلى أن أدرك هذه الحقيقة على يد أحد أساتذته (الترجم) .

٢ - يريد أن هذه الأحاديث لم ترو بالفاظ النبي ﷺ ونصه . وإنما رويت بالمعنى ، ولكننا نشير هنا إلى استثناء عدد
قليل منها روي بالفاظ النبي ﷺ نفسها كالمقولات اللغظية مثلاً (الترجم) .

٢ - هو : عبد الملك بن مروان (المترجم) •

٤ - اذا خرجت الرسالة عن مفهومها الاصطلاحي المتداول مما يرسل مضافه او كتابة من فرد او أكثر الى فرد آخر او أكثر من مكان بعيد ، ثم يرد الجواب عنه ، فانها تصبح (رسالة ادبية) في نطاق الادب بمفهومه الضيق ، او تصبح (رسالة علمية) في أي ميدان من ميادين العلم ، وبذا ترادف معنى (بحث) او (دراسة) ، سواء اكانت قصيرة ام مطولة ك (رسالة الففران) مثلا (المترجم) •

٥ - المقفع : هو المتشجعة اصابعه او المتقبضة (المترجم) •

٦ - اطلاق مارسية هذا الوصف على العربية قائم على اساس نظرية تورانية توارثها المستشرقون ، فاطلقوه على شعوب المنطقة العربية القديمة وعلى لغاتها ، ونحن نقضل أن نستبدل بها صفة الشعوب العربية القديمة واللغات العربية القديمة ، وبالتالي ، فان اللغة العربية الحديثة بالنسبة اليها هي في الوقت نفسه الجذر الاساسي لها جميعا او هي اللغة الام ، ولذا فاننا نقضل وصفها بقسط بالعربية (المترجم) •

٧ - في عهد الدولة الساسانية التي فوض العرب الفاتحون عرشها ، لانها هي لغة المؤلفات التي خلفتها تلك الدولة واستمرت تقريبا الى اواسط القرن الثاني الهجري قبل أن تنقرض ويمحو اثرها (المترجم) •

٨ - لنلاحظ استعمال طه حسين هذا المثال نفسه في كتابه : من حديث الشعر والنثر ، ص ٢١ •

٩ - تتردد هذه الفكرة باستمرار في كتابات الباحثين الذين ينظرون الى نشأة النثر الادبي ، مثل : نالينو ، وطه حسين ، وغيرهما •

١٠ - انظر كتاب : تقييد العلم للخطيب البغدادي (ت . يوسف العش) ، ص ٤٢ - ٤٣ •

١١ - نريد بذلك أن العرب كانوا يعرفون النوع الادبي النثري ويمارسونه ، الا أن نصوصه فقدت تماما ، أو أن ما وصل اليها منها متهم بالوضع •

١٢ - ونريد به ممارسة النوع الادبي النثري مع وجود نصوص منه صحيحة النص ، سليمة النسبة الى منتجها •

١٣ - انظر : Pellat (Ch.), Langue et littérature arabes, p. 93

١٤ - انظر : Miquel (A.), La littérature arabe, P. 84

١٥ - من حديث الشعر والنثر ، ص ٢٢ •

١٦ - م . ن •

١٧ - م . س - ص ٢٣ •

١٨ - م . ن •

١٩ - م . س - ص ٥١ •

٢٠ - النثر الفني في القرن الرابع الهجري ، ص ٨ •

٢١ - م . س - ص ٢٨ •

٢٢ - نشأة الكتابة الفنية في الادب العربي ، ص ٣١ •